

وَمِنْ قَوْلِكَ وَمِنْ قَوْلِكَ

بمختار تعالیٰ حکمت تدبیر جدیدہ سے دلچسپ و قابل دیدہ مضامین اور عقلی طرح سے سمجھدین جن میں سیکلر سلیٹن صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت

4-33

عن

6 11 19

کتاب الحقل



عالمی عرب مولانا کا مہی عارف اہل مودعی محمد انوار اہل مہرب  
میں اللہ عالم سرور بھی مسکرا والی بہ تمام احقر احباب حکیم محمد عارفی جند اللہ علیہ

443

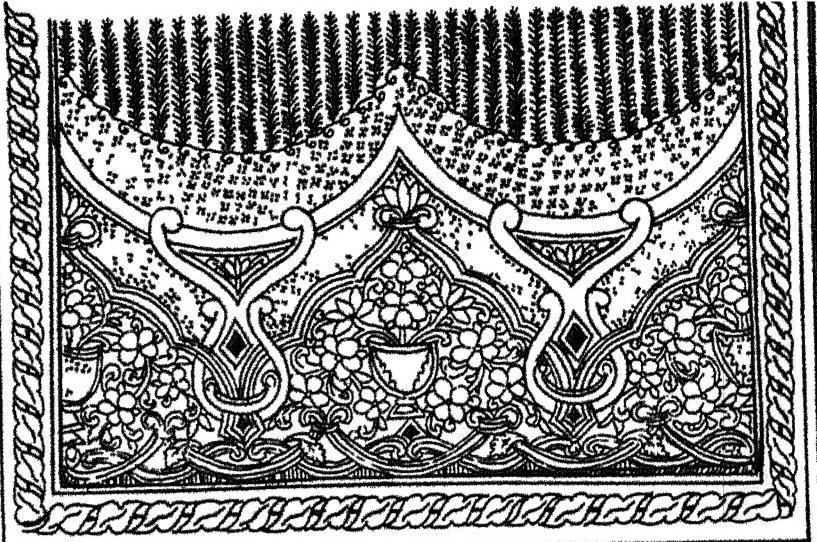
مَطْعَةُ رُحْمٍ كَمَا كُنْتَ طَعْمُ

# فہرست مضامین کتاب العقول

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱	دین عام عقول کے تابع نہیں ہو سکتا	۴۲	سامعہ کی حقیقت
۴	معجزات سے غرض -	۴۵	آواز کی حقیقت میں بحث
۸	عقل اُن امور کا ادراک نہیں کر سکتی	۵۱	حروف کی حقیقت
۱۰	جو محسوسات سے متعلق ہیں -	۵۴	آواز سے متعلق ایک واقعہ -
۱۱	منظر و سنا و ناپنا -	۵۸	آواز کی کلی یا جزئی ہو سکی پیچیدگیاں
۱۲	رویت کی حقیقت	۶۰	حروف سے متعلق اشکالات -
۱۳	نور کیا چیز ہے -	۶۴	کلام کا حال -
۱۴	عینک کی ضرورت اور کیفیت	۶۵	کلام میں کتنے چیزوں کی ضرورت ہے -
۱۵	رنگ کیا چیز ہے -	۶۶	آواز جوہر ہے -
۱۶	محسوسات کی تعریف درست نہیں -	۶۹	آواز سے متعلق اشکالات
۱۹	مبصر بصر میں کیونکر آ سکتی ہے -	۷۵	غیر محسوس چیز سمجھ میں نہیں آ سکتی -
۲۱	رویت کس طور سے ہوتی ہے -	۷۸	نفس ناطقہ کیا چیز ہے -
۲۲	مذہب خروج شعل بصری میں بحث	۸۰	علم کیا چیز ہے -
۲۳	مذہب انطباع مبصر میں بحث	۸۲	حصول اشیا با نفسہا و با شبہا -
۲۸	حکمت جدیدہ مذہب البصار پر اعتراض	۸۴	نفس نہ اپنی ذات کو جانتا ہے نہ صفات کو
۳۰	حکمت جدیدہ میں ہر چیز الٰہی نظر آتی ہے	۸۷	ایک آزادانہ تقریر -
۳۹	طبیعت کو ہر کام کے لئے الہام ہوتا ہے	۹۵	آدمی میں عجائبات کا وجود
۴۰	منظر و بہرے اور شہوا کا -	۹۶	مزاج
۴۱	آواز کی حقیقت -	۹۷	مثل غیر محسوس پر ایمان لائیں مجھ پر بھی لگائیے



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۰	مادہ عالم	۱۹۳	وجود معلول نہیں۔
۱۱۱	ابہتور فیلسوف کا حال۔	۱۹۴	وجود شخص واحد ہے۔
۱۱۲	ریلیٹس جیکم کمال	۱۹۶	وجود کو جنس و فصل نہیں۔
۱۱۳	ثالیس فیلسوف کا حال۔	۱۹۷	وجود سب ماہیت ہے۔
۱۱۴	سویلی اور عقل۔	۱۹۸	وجود اور اغراض میں تنازعہ۔
۱۱۵	طالیس فیلسوف کا حال۔	۲۰۳	جوہریت وجود و عرفیت ماہیت۔
۱۱۶	سقراط حکیم کا حال۔	۲۱۱	صفات واجب۔
۱۱۸	حق تعالیٰ کے صفات کا اور انکار ممکن نہیں۔	۲۲۰	مدور عقل اول
۱۱۹	الصدر عن الواحد الا الواحد۔	۲۲۶	حکمت حدیدہ کے متعلق مباحث
۱۲۱	وجود کی بحث۔	۲۲۷	حس کے غلطیاں۔
۱۲۲	وجود کی آزادانہ بحث۔	۲۳۳	جزئی کا جزئی پر قیاس۔
۱۲۳	وجود دیدہ نہیں۔	۲۳۴	بادطوفانی۔
۱۲۴	کوئی چیز دیدہ نہیں۔	۲۳۹	کشش زمین
۱۲۸	بحث ماہیت۔	۲۵۲	خلاف عقل باتیں تقلید کرتے ہیں۔
۱۳۱	وجود خارج میں لپٹا ہے اور باہر آتا نہیں۔	۲۶۳	ہوا کی دباؤ کا ابطال۔
۱۳۷	ثبوت الشیء بالشیء فرع ثبوت مثبت لہ۔	۲۶۴	آسمانوں کا وجود۔
۱۴۵	کلی طبیعی۔	۲۶۵	آسمان و زمین و کوکب۔
۱۵۱	جل بسیط و مولف۔	۲۶۹	نظام فینا غوری۔
۱۶۵	بحث امکان۔	۲۸۵	کشش زمین پر بحث۔
۱۷۲	خارج میں وجود ہے یا نہیں۔	۳۰۱	جسز رود۔
۱۸۱	وجود عین واجب ہے۔	۳۰۶	بخارات و بارش۔
۱۸۳	وجود کی حقیقت ایک ہی ہے۔	۳۲۰	خاتمہ
۱۸۶	بحث تشکیک۔		



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ  
**بعد حمد و صلوٰۃ کے** حضرات اہل ایمان کی خدمت میں گزارش ہے  
 اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکام شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہوگا اس لئے  
 کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان اور اعتقادی  
 مسائل میں ہم کوئی فرق اور قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے  
 عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اس تفصیل کو اس اجمال میں داخل  
 کر لیتے کہ کچھ خدا تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر  
 ایمان لایا اور جب کبھی انکا عالم متقدم علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہہ دیتا کہ اسمیں یہ اعتقاد چاہیے  
 تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تفصیل عمل کے اعتقادات میں بھی  
 بہت کچھ فساد آگیا ہے اور ہنوز یہ مرض رو بہ ترقی ہے اصل نشا اس خرابی کا یہ ہے



کہ اکثر طبیعتوں میں خود رائی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور اپنی طبیعت پر  
اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات ہو ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا  
مطلب یہ ہے کہ جہاں آگئی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف واقعہ ہے چنانچہ اسی بنا پر  
جہاں قرآن و حدیث میں خلاف عادت دیکھتے ہیں اُسکو خلاف عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ  
تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے  
ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں  
عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ  
یہ معمولی عقل نہیں ہے جسے دارِ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا اور یہ خیال کسی کو  
نہیں آتا کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف اس سے  
رفع ہو جاتی کہ جہاں سمجھ میں نہ آئے اُسکو تاویل کر کے مطابق عقل کے بنالیں تو ہمارا  
دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات ایسی نہ ہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب  
تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گہڑے اور جس  
دین میں اُسکے خلاف ہو تو اُسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنالے اُس  
مجموعہ پر یہ بات صادق آسکیگی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اُسوقت یہ کہنا  
ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی مخالف ہی نہیں سب ایک ہیں اور یہ لازم آئے گا کہ کوئی  
معین دین متبوع نہ رہے بلکہ دین تابع اشخاص ہو جائے حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر  
البطالان ہے کہ کوئی دین والا اُس پر راضی نہ ہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی  
چھوڑ دی جائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کونسی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے  
کہ آدمی کی طبیعت کا متقاضی ہے کہ جس چیز کی طرف توجہ ہوتی ہے اُسکی حقیقت اور اسباب

لازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جس قدر عقل میں حدت و چالاکی ہوگی اُسکو اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفاوت ہو کر رہتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

**الحاصل** اس خود رانی کا دین پر ایسا بُرا اثر پڑا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی دین بن رہی ہے اگر قبیلہ کہنے سنتے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں کیونکہ خیر خواہی کا تقاضا یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہید جائے۔ چاہے کوئی مانے یا نہ مانے جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اُسکے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اُسی چیز کی مطلوب ہو کر رہی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اُن امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں تفصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہو نیکی تصدیق کرو اور اُس پر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائیگی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور اُن سبکو بصدق دل ماننے اور تصدیق کرنا بوائے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جبکہ تعریف میں حق تعالیٰ یَوْمُنَّوْنَ بِالْعِیْبِ فرماتا ہے اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے اور فی الحقیقت پوری تصدیق انکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو بھی ایمان لانیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ یعنی اے ایمان والو! تصدیق کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں۔



چنانچہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنْ الْحَقِّ شَیْئًا عاقل پر خلاف عقل امور کی تصدیق شاق ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے انبیاء علیہم السلام کو معجزہ عینیت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سراسر مخالف عقل ہیں دیکھ کر عقلیں مقبور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جس طرح چاہے گا وہ ٹکریں بھجائے۔ لکڑیوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سوسجود ہونا۔ انہلیوں سے چشمہ جاری ہونا۔ جہازوں کا مثل آدمیوں کے صرف بلانے سے آنا اور پھر اپنے مقام پر چلے جانا۔ ایک مشت خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہزیمت دینا وغیرہ وغیرہ امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنیٰ اشاروں سے واقع کر کے بتلا دئے گئے تو عقل کو خدا و رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا کہ انکو خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہزار ہا امور جنکا وقوع محال سمجھا جاتا ہے واقع ہو گئے تو یہ بھی منجملہ انہیں کے ہو گئے جنکا وقوع قدرتِ الہی سے کچھ بعید نہیں۔

**الغرض** جو لوگ اہل انصاف و حق پسند تھے انہوں نے اپنی عقلوں کو خدا و رسول کے کلام کے آگے سخر کر دیا تھا اور جنکی طبیعت نہ پر عصوبت و عناد غالب تھے صرف نفسانیت سے انہوں نے نہ مانا اور معجزات کو سحر بتلایا صرف اس مناسبت سے کہ سحر سے بھی خلاف عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے حالانکہ سحر کجا معجزہ کجا سحر سے چند معین چیزیں ہوا کرتے ہیں اُس میں یہ اقتدار کہاں کہ آسمان میں تصرف جاری کرے معجزات کے مقابل میں تو ساحر خود عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرتِ بشریٰ کی خارج **الحاصل** جو لوگ انصاف پسند اور طالبِ راہِ صواب تھے انہوں نے خوب تحقیق کیں اور قرآن و آثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدق دل ایمان لایا

بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق لگئی جیسے تجربات میں ہوا کرتا ہے اور جو  
 جو عار و تنگ اُس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً خلاف عقل باتوں کو مان لینا یہ تو قوی اوجہ وقت  
 ہے اور ایک شخص خاص کے مطیع و فرمانبردار مثل غلام بنجانا خلاف حمیت و حریت ہے  
 سبکو گوارا کیا اُسکے بعد کیسی ہی مخالف عقل باتیں پیش پڑیں فوراً مان لیا معراج کا واقعہ  
 دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا ہزاروں سال کی مسافت اور بڑے بڑے  
 جہات طے کر کے چند دقیقوں میں واپس تشریف فرما ہونا معمولی عقلوں کے ادراک  
 سے کس قدر دور رہے مگر اُن حضرات نے ذرا بھی تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت  
 فوراً قبول کر لیا پھر انکی اولاد انکی جائیں ہوئی اور اُسی طریقہ آبائی کو انہوں نے بھی اختیار  
 کیا ہر چند انہوں نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے  
 اسلاف و آبا و اجداد کی عقلندی و حق پسندی پر انکو پورا ہموں ساتھ اُنکے دیکھے ہوئے واقعات  
 کرای العین پیش نظر تھے جس سے انکی عقلیں بھی مہذب ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے  
 کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو اُس معتد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو  
 اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے  
 زیادہ عقلند صحابہ نے کی ہو اور وہ اترا پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اسکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر  
 کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات نہیں کہ کسی قسم کی  
 عقل کو اسکی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سو پچاس آدمی جب کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اسکا  
 انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی خبریں  
 اور ایمان کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے الغرض اولاد خلف الصدوق اصحاب کے  
 نسل بعد نسل طریقہ آبائی پر قائم رہے اور انپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں تھوڑے لوگ



ایسے بھی پیدا ہوئے کہ اپنے آبا و اجداد پر انھوں نے پورا بھروسہ کیا اور ہر بات میں از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولتِ ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے ہاتھ آئی تھی باتوں باتوں میں جانے لگی اور پھر اُس دشمنِ ایمان یعنی عقل نازا شیدہ کو موقع مل گیا۔ اب وہ معجزہ کہاں جس سے اسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیرِ نظارہ پر افاضِ رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دل انصاف منزلِ تسکین پاتے پیارہ ایمان کو ایسی یکسی کی حالتیں عقل کے روزانہ حملوں سے سرچھپانا مشکل ہوا ظاہر ہے کہ جس رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے امورِ سے ایمان کے آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا اور وہ استقلالِ جوہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر دلجو مجبور کرنا تھا جاتا رہا اب باتِ یات میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و رسول کے حکم کو نافذ کرے یعنی دلوں کو انہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے قبول کرنیکی اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اُس یقین کا جو ایک زمانہ تک تسلیم تھا بوسیدہ ہو گیا اور نظم و اراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کی سمجھ میں آگیا اسکو تو بحال رکھا اور جو سمجھ میں نہ آیا اسکو بی ضرورت سمجھ کر رشتہ تعلقِ ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اُسکے معنی منطوق پر ایمان لایا اور یہ کہدیا کہ مراد اُس سے وہ نہیں جو ظاہر بھیجی آتی ہے پھر جو جی چاہا اوایل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنائے اور اسکی کچھ پروانہ کی کہ حق تعالیٰ نے اسباب میں کس قدر کتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے اَقْوَمُونِ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَكُنْتُمْ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ الْآخِرُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَكُمُ الْعِقَابُ يُرَدُّونَ اِلَى اَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا لِلّٰهِ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو اور تھوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور قیامت میں

سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس سے غافل نہیں ہے نتیجہ اسکا ہے کہ اپنے بزرگوار و نپیر الزام کم عقلی اور بے انصافی کا کالیا گیا اور نہ طے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصاً ایسے وقت میں کہ ایک جانب کا بئہ فوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف اسی غرض سے تھا کہ دونوں اُس معمولی عقلوں کے تسلط کو جس میں ایک عالم مبتلا تھا دور کر کے ایمان کی سلطنت قائم فرماویں چنانچہ بتائید حیوش معجزات عقل کو نہر ہمیت دیکر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا یونہی کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعی علیہ اور بینہ معجزات پھر بعد اس کے کہ شہادت گوایاں اور اعتراف مدعی علیہ سے مقدمہ فیصل ہو گیا اور یہود و منقود ہو گئے ایک زمانہ دور از بعد مدعی علیہ پھر مقدمہ کا مراجعہ چاہے تو عقلاً کیونکر اسکی سماعت ہو سکے مگر کسی نے نہ پر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق الکی تنہا پیش فانی روی راضی آئی کہ آخر عقل ہی کی چٹکی اب اہل ایمان بچارے حیران میں نہ کوئی معین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کرنیوالا کسی نے ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھ کر زاویہ عزالت کو اختیار کیا اس خیال سے کہ وہی ذات شریف دشمن جاں و بغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ خبر بوزہ کو دیکھ کر بوزہ رنگ بدلے کسی نے جرات کر کے طریقہ ہم دلائل کو عمل میں لایا اکثر لوگ ایمان کی طرف فدائی تو کر رہے ہیں مگر اُسی کے دشمن جانی یعنی عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ دشمن کی بتائی ہوئی راے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا دشمن کہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورتِ دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں تاکہ سادہ لوح لوگوں اپنے سمجھ کر دام میں آجائیں غرض جدید دیکھئے ایمان نشانہ بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے اکبر



عقل تیر اندازیاں ہو رہی ہیں اور ہر طرف ایک تہلکہ مچا ہوا ہے کہ اَللّٰہُ اَنّٰی طَبِیْعُ الْعَقْلِ کے سر اٹھانے کی یہی ہے کہ زمانہ معجزات جس سے اُسکی سرکوبی ہوئی تھی دور ہو گیا اسوجہ سے وہ انا ولا غیر کے مقام میں ہے مگر یہ سب اُسکے دعاوی ہیں اب بھی وہ علما جو یگانہ طرفدار میں توجہ کریں تو اُسکی قلعی کھل جائے اور معلوم ہو کہ وہ کہاں تک چل سکتی ہے پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہو جائے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں سکتی تو وہ دعاوی کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود غور ہو جائیگا اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائیگی کہ خدا و رسول کے قول کے مقابل عقل ناتراشیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف دائرہ محسوسات ہی میں محدود ہے گو براے نام معقولات خارج محسوسات ہوں اسلئے کہ جب تک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اُسکا ادراک عقل ہرگز نہیں کر سکتی اسکا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہو جائے گا۔

**مادر زانو مینا کا سوال** تم لوگ مجھے جونا مینا کہتے ہو تو کیا یہ میرا علم ٹھہرایا ہے یا اُس کے کچھ اور معنی ہیں۔

**مینا کا جواب**۔ تم میں بصارت نہیں جس سے کوئی شے دیکھ سکا اسلئے نابینا کہتے ہیں اور ہم لوگ مینا ہیں اسلئے کہ بہت سی چیزیں دیکھتے ہیں جنہیں سے ایک آفتاب ہے جس کا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

**نابینا**۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہو سکتا ہے اور بیاباں اور روشنی کیا ہے  
**مینا**۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اُسی کو دیکھنا کہتے ہیں امتیاز تمام اُس جسم خاص کا دوسرے جسم

دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اُس کے اوصاف بیان کئے جائیں تو وہ کلی ہونگے اور اگر تم محاس سے اپنے دریافت کرو گے تو وہ چیزیں رہ جائیں گی جو رویت سے متعلق ہیں اور آئندہ کا مفہوم کلی اُس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو نہ نشین ہو نیکنے لئے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں نیکی جمیع اعداد سے ممتاز نہ ہوگی کیونکہ بہت سے مشخصات جو رویت سے متعلق ہیں وہ اُس مفہوم کلی میں موجود نہ ہونگے۔

**ثانیاً۔** یہ تو دور ہو گیا میں رویت کا ادراک چاہتا ہوں اور وہ رویت ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

**تیسرا۔** اس میں ہمارا قصور نہیں تم میں ایک ایسا نقص ہے کہ اُس ادراک کی حیثیت ہی نہیں۔

**ثانیاً۔** اس سے صرف میرا الزام اور توہین مقصود ہے اسکا فیصلہ فلاں فلاں صاحب کرینگے جو اعلیٰ درجہ کے عقلمند ہیں غرض دس میں عقلا جمع کئے گئے۔ مگر سب اُسی قسم کے نابینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو کہ اسپر آفتاب اور ماہتاب اور ستارے ہیں اور اُن کے اقسام کے حالات بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے طرف سے یہ خبریں دیتے ہو۔

**تیسرا۔** نہیں صاحب یہ سب ہیں محسوس ہیں نقل کو اُس میں کیا دخل۔

**ثانیاً۔** جب تو تم کا ذہن ہو گئے اسلئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ آسمان تک

پانسو برس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوتے نہ وہاں ہاتھ پہنچ سکے

نہ زبان نہ اسکی بولتی ہے نہ آواز یہی تو علم غیب ہے جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے

کما قال اللہ تعالیٰ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ غِیْبُ الْغَیْبِ إِلَّا اللّٰهُ اَوْ حق تعالیٰ کی خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے کما قال تعالیٰ اِنِّیْ اَعْلَمُ غَیْبُ السَّمَاوَاتِ یَعْنِیْ غَیْبُ آسْمَانُوں کو میں جانتا ہوں۔  
**یادینا۔** غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب نے اُس کا ترجمہ یوں کیا ہے (مجھ کو معلوم ہیں پر دے آسمانوں کے)۔

**یادینا۔** جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر صاحب ہوں یا اُنکے والد جنہوں نے اس کا ترجمہ یہاں آسمان لکھا ہے جو بات عقل کے خلاف ہو کیونکہ مافی الجانگی دراصل ان صاحبوں کو دھوکا ہوا کہ غیب السماوات کی اضافت کو اضافت تخصیصی سمجھی حالانکہ وہ اضافت موصوف کی صفت کی طرف ہے جیسے جبر و قیضہ میں پس غیب السموات بمعنی السموات الغائبہ ہوا۔

**یادینا۔** اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَعَادٍ قَارِعٍ الْجَبَرُ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ مِّمَّ حِجْمَةٍ جَسَدِ آسْمَانِ پیدل کے تہ پر تہ کیا دیکھتے ہو تم جن کے بنائے میں فرق پھر دہرا لگاکر دیکھیں کیا دیکھتے ہو ڈرار۔

**یادینا۔** نظر و بصیر اور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے اختلاف تام ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے فِیْہِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانظُرُوْا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِیْنَ ترجمہ زمین میں پہر کر دیکھو کہ کیا انجام ہوا جھڑواؤ لو کھانا ہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ مطلب آیہ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کرو گے اور ہر ہر مقام کے فساد کرنیوالوں کی خبریں سنو گے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام بُرا ہے وحق تعالیٰ فرماتا ہے

تایمیا۔ نور سے مراد وہ کیفیت قلبی ہے جو مسلمان کے دہیں ایمانی حالت میں  
حق تعالیٰ پیدا کرتا ہے چنانچہ ارشاد ہے **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**  
ترجمہ اللہ تعالیٰ کلام بنائیوا ہے ایمان والوں کا کھلتا ہے انکو اندھیرے سے اجالو نہیں اگر کو



کسی حاسہ سے متعلق ہوتا تو کفار بھی اُس نور میں ہوتے کیونکہ طبعی امور میں کافر و مومن سب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ نور وہی ہے جو مومنین کے قلب کی حالت ہے اور اکثر قرآن شریف کو حق تعالیٰ نے نور فرمایا ہے کما قالَ وَ اَنزَلْنَا اِلَيْکُمْ کُتُبًا مِّنْ جِہْمِہِ اَنَّا رَہِمُہُ نَفْسًا مِّنْ رُّشْنٰی وَاَضْحٰی وَاَرَاکُمْ سَوَآءَ اَسْکٰی نُوْرِ کُوْنٰی خَیْرٌ لَّہٗ تُوْا کُلِّ حَقِیْقَتٍ کِیَا ہُہُ مَعْنٰی۔ حکما کہتے ہیں کہ نور اجسام صغاریں جو جسم مضی سے جدا ہو جو جسم مضی پر گتے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اترتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اترنیوالی چیز متحرک ہے اور نیز مضی کی حرکت کیساتھ روشنی کی بھی حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دینے پر نور روشنی بھی متحرک ہوتی ہے اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے

**الحال** کئی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہو وہ جسم ہے

**نامینا**۔ لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اسوقت آفتاب اوپر رہتا ہے جو روشنی اُترتی ہے۔ مشہور قویہ ہے کہ آفتاب اُس روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالتبع حرکت کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم متقابل میں ایک وضع خاص ہے

موقوف ہے جب مضی اور متضی میں مقابلہ و محاذات وضع خاص پر تحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اُس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہو جاتی ہے

لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منتقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہاں حرکت نہیں بلکہ ایک جاسے سے زوال اور دوسری جاسے میں حدوث ہو رہا ہے۔

**اسی طرح** انعکاس کی صورتیں جب شروط حدوث پائی جاتے ہیں یعنی جسم متوسط

اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اسوجہ سے وہ متوسط اب مضی ہو گیا اسکے مقابل کا جسم بھی روشن ہو جاتا ہے نہ یہ کہ اصل مضی کی روشنی متوسط پر جا کر وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ مضی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہیے کہ سایہ کو بھی متحرک کہیں اسلئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اسکا سایہ بھی حرکت کر رہا ہے پھر اس قاعدہ سے کہ متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کیسے حال اسکا کوئی قائل نہیں اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک جاے سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جا حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہو گا غرض نور کی حرکت ثابت نہیں ہو سکتی جس سے اسکی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پھر اگر نور اجسام صغارا کا نام ہے تو چاہیے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی انکو محسوس نہیں کرتے اور اگر محسوس ہوں تو چاہیے کہ جس قدر نور زیادہ ہوا اسکے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ ہوں اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑیگی جو مرئی اور بصارت میں حامل ہو اور جس قدر نور کم ہو گا جسامت ان اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایاں ہوگی کیونکہ اس صورت میں حال قوی ہے

**یمنیا۔** یہ شان رنگین و کثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفاف میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسوجہ سے عینک بوزیرہ جسم شفاف سے بناتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیا پر بخوبی ظاہر ہوں۔

**نایمنیا۔** اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہے اسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردک کی راہ سے رطوبات جلدیہ وغیرہ

پہنچتی ہے۔ مردک اُس مقام کا نام ہے جہاں مرد و چشم ہے روشنی اُسی مقام سے  
انکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر چند منٹ تاریکی میں ٹھہریں تو مردک  
پھیل جائیگی اور عینہ یعنی مقام سیاہی چشم سمٹ جائیگا اسی وجہ سے اگر ایک روشنی اُس وقت  
سائے آجائے تو اذیت ہوتی ہے اسلئے کہ مردک کشادہ ہونیکی وجہ سے نور  
اس قدر اندر جاتا ہے کہ آدمی اُس کا تحمل نہیں ہو سکتا۔

**غرض** صورت مرنی مردک کی راہ سے رطوبت پر پہنچ کر منعکس ہوتی ہے  
جس طرح آئینہ سے شعاعیں منعکس ہوتی ہیں۔ پھر پردہ شبکیہ پر وہ تصویر مرتسم ہوتی ہے  
یہ پردہ گویا مریات کی تصویر کے واسطے بجائے وصلی بنایا گیا ہے جب ضعف  
و پیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے تو اُس تصویر پر کسی قدر تاریکی  
آجاتی ہے اُس تاریکی کو دفع کرنے کے لئے عینک درکار ہے جسکے ذریعہ  
سے خارجی نور نقطہ عدل پر جمع کر کے وہاں پہنچایا جاتا ہے اس طور سے کہ اگر نگاہ

چھٹی ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نہ نظر آئے تو  
مُحدب آئینوں کی عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انحداب اس قدر رکھا جاتا ہے کہ  
جو روشنی خارجی مرنی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہو کر شبکیہ پر آسانی پہنچے اسی وجہ  
سے سب عینکیں ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں محدب ہوں جسکی علامت  
یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نہ نظر آئے تو عینک مقعر بنائی جاتی ہے غرض  
انحداب اور تقعر آئینہ کا مخالف انحداب اور تقعر چشم ہوتا ہے جس سے جبر و نقصان  
ہو کر اس مناسبت کیساتھ روشنی مرنی کی آنکھ میں جائے کہ اُس تصویر پر ٹرسکے حاصل یہ کہ

۱۴۱ قاعدہ ستہ خمیہ میں جو ترجمہ دوری طالع و اکثر کی کتاب کا لکھا ہے کہ عینک دور میں اور کلاب میں سے چشم پر ملتی ہے  
سلوین اناؤس جو ایک امیر فلوراس کا تھا جو عینک کا ہے انتقال اسکا ۱۵۵۱ء میں ہوا ہے اسکی قبر یہ یہاں ہے کہ عینک کی عینک ہوتی  
ہے مگر اکثر قول یہ ہے کہ الاذن و اکثر اس کا موجود ہے جو پاس ساٹھ سال اُس کے پیشہ گذرا۔

نفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہیے کہ محض آنکھ والے بھی محض عینک سے دیکھ سکے۔

**نور کے جسم نہ ہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو**

اسکی حرکت یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی نہ ہونا ظاہر ہے۔ ہی طبعی وہ اس وجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی ہے اور نور پر تقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے اور یہ مشاہدہ ہے کہ جس روشندان سے دھوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اسکو بند کر دیں تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے اجسام صغیر کا اس قدر جلدی سے فنا ہونا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں اسلئے کہ جہاں حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہوا کرتی ہے جو مخالفت طبع ہو غرض کہ سطح نور جسم یا اجزائے جسمیہ سے ہونہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہہ سکتے اسلئے کہ وہ آفتاب سے منتقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراس کا انتقال محال ہے اور سو کہ جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اسلئے کہ جوہر محض ہوتی اور صورت اور عقول اور نفوس میں اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورتیں وہ موجودات کی کسی قسم میں نہ ہوا اور جو چیز موجودات اسے خارج ہو وہ موجود نہیں اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت المختلافہ قلبیہ کا نام ہے جسکا ثبوت میں ان پڑھان میں پاتا ہوں۔

**مینا۔** خیر یہ بھی صحیح الوان یعنی رنگوں کی نسبت کیا کہو گے انکا اور اک تو بھلا ہی سے ہوتا ہے۔

**تایمینا۔** الوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے تو خذ



فی البرنی من البرنی وفی اللون من اللون یعنی صدقہ ہو بار و نیکابنی سے (جو ایک قسم کی کجھور ہے) برنی لیا جائے اور ہر قسم سے اُسی قسم کا لیا جائے اس سے ظاہر ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کہاؤں کو انواران نعمت کہا کرتے ہیں۔ جناب من لون طبع میں آپ کیا کہئے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ ہوا کرتا ہے اگر اسکی حقیقت حواس حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اس کی تعریف کیجئے۔

مینا۔ عبدالحکیم سیالکوٹی رح نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے رنگ کی تفسیروں کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جب کمال روشنی سے ہوتا ہے اور اس کی شان یہ ہے کہ اس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضمی میں حائل ہو تو مضمی کو اس دوسرے جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اسکی تعریف ممکن نہیں شارح مواقف نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شارح سے درست نہیں اسلئے کہ اسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازماً سے ہوگی جس سے حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے جو طرح احساس سے معلوم ہو میں اس سے متبیل اگر جزئیات کی تعریف خصائص آثار کی بجائے تو اس سے صرف ماعداسی امتیاز ہوگا نہ تصور ابیت

علامہ چلیبی رح نے حاشیہ شرح مواقف میں اسکا لزم یہ بتایا ہے کہ جب جزئیات کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف سے وہ معرفت پیدا ہو سکے پھر سبب فیاض اس معرفت کا آثار اس پر فرماتا ہے اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں اس کا ادراک خاص سے زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اس خاص کی ذاتی ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ کثرت احساس افراد کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جتنی زیادہ

زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔

اور علامہ میا لکھنوی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکنہ اُس محسوس کا ہو جاتا ہے اور اگر اُس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہ ہوگی اس لئے کہ باہیات حقیقیہ کی ذاتیات میں اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور چونکہ رنگ محسوسات فیہی ہے اُس کی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف مشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں باہیہ اُن محسوسات کی موجود ہوگی ورنہ دعوے معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے جب حقیقتہً اُس کی ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے آسانی اجمالاً معلوم ہوگئی تو حد اُس کی بتلانے میں کونسی کسر رہی اس لئے کہ اجمال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری ہے پس معرفت نقطہ لحاظ معرفت کا مفید ہوگا۔ جو مستلزم ہدایت ہے۔ پس نقطوں میں بھی حد نہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اُس حاصل فی الذہن کے اجزاء الحاطیہ پر دال ہوں اگر الفاظ مساعدت نہ کریں تو اُس میں محسوسات کی کیا خصوصیت معقولات کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہیئے حالانکہ معقولات کی حد ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور اگر نفس محسوسیت مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس ہی اس لئے کہ حاشہ چھی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پھر جب اُس سے ترقی ہوگئی اور وہ چیز خیال میں آگئی پھر عقل میں تو مانع اٹھ گیا اب چاہیئے کہ مثل اور معقولات کے اُس کی بھی حد بیان کی جائے۔ پھر اس کا کیا مطلب کہ محسوسات کی حد نہیں ہو سکتی۔

**نابینا۔** چونکہ اکثر لوگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور ان کی توصیفیں بنی جاتی ہیں اس لئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقت اور اس کے ہر قسم کی ماہیت اور جو فرق اور ماہ الامتیاز قسموں میں ہے معلوم کروں اور آپ نے جب اس کو یہی بتلایا تو مجھے اب تو پوری توقع ہو گئی کہ بہت جلد سمجھ لوں گا۔ کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فتور نہیں جو بات سنتا ہوں فوراً سمجھ جاتا ہوں ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ خوب جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں جو اس نہ چل سکیں اس سے کام لیا جائے۔ اب تک میں بہت بچھا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیرین ہے یا تلخ نرم ہے یا سخت بدبودار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ جہاں رنگ کا پتا دیا جاتا ہے وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ برابر کام دیتے ہیں اس سے میں سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اسکو بھی خلاف واقع بتاتے ہیں۔ اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اس کی کیا کیفیت ہوگی۔ ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزار ہا آدمی اس کے موجود ہونے بلکہ محسوسات ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی چیمہ ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اسکو ہرگز نہیں مان سکتے۔ جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانے گا جب تک آپ اسکو عقلی طور سے ثابت نہ کریں اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اسکو کیفیت جو کہا ہے اسکا اور اک ان حواس اربعہ میں کس سے متعلق ہوگا اگر کوئی پانچواں حواس آپ بتلائیں تو یہ نہ ہو سکتا جب تک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حواس ہم میں موجود ہے تو وہ مصادرو

علی المطلوب ہے جو شان عقل سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اس دعوے کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ جس آپ میں ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار اور اکروج والشی للمدرک پر ہے چنانچہ شراح مقاصد رحم نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آئے۔ ادراک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس چاہیئے۔

**اب بتائیے** کہ دور کی چپ بڑ کا وجود اُس حاسہ بصری کے لئے کیونکر ہو سکے۔ اگر بطور حصول اشیا بالانفہایا یا بشا جہا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن میں ہے اُس میں بصارت والوں کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس کا وجود نفس حاسہ ہی میں چاہیئے جیسے سمیع مذاق لموس مشوم میں ہوا کرتا ہے یعنی نفس حواس ان اشیا کی جزئیہ کے ساتھ خود ملا بس ہوتے ہیں اور ابصار میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور کے کہ مری محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے۔ اگر آپ کہو گے کہ عطر وغیرہ مشومات بھی دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اُس سے قوت ہوگی۔ اس لئے کہ جب حکما نے دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہیئے اور مشومات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو استبعاد کے دور ہو سیکئے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اُس کے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء علیحدہ ہو کر حاسہ میں آتے ہیں بعضوں نے کہا کہ ہوا اُس کی بو کے ساتھ متکیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملا بس ہوتی ہے پھر اُن پر اعتراض ہوا کہ ایسی اتقال عرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ انہوں نے اُس کا جواب یہ دیا کہ ہر ہر چیز ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مہلکہ



فیاض سے کیفیت کا وجود ابتدائاً ناقص ہوتا ہے چنانچہ اس جواب کا تعلق ظاہر ہے مگر اسکو انہوں نے گوارا کیا صرف اسوجہ سے کہ محسوس حار سے دور ہونا بالکل قریب نہیں اب آپ کہیے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کرے گی۔

**الحاصل** کچھ تو آپ کی دلائل کی ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اس کا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ تا نہ باشد چیز کے مردم گوید چیز را۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ جس کی غلطی ہے مگر واقع میں اس کا کوئی سبب اور نہ تا ہو گا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اس کا وجود نہیں۔ تلاش و متبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب مواضع نے شیخ العقلا ربوعلی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے کہ رنگ کوئی موجود نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اُس پر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجئے ربوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو کبھی کچھ عقل ہے تو انکی تقلید کیجئے۔ اور آئندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجئے۔

میں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ صَانَ فِیْ ہٰذِہِ اَعْمٰی اُفْحُوْہِ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم بارگئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن و حدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کس شمار میں ہمارا کلام کہہ دینا تھا سو کہہ دیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

**نامینا۔** اس کو جانے دیجئے اب یہ بتلائے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے  
**مینا۔** طبعیین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو و شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ  
 ہوائے شفاف کے مرنی کی شجہ رطوبت جلدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو صفات  
 و جلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اُس کی یہ ہے کہ رویت کے وقت ایک  
 شکل مخروطی مہووم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جس کا سر حد قد چشم کے پاس  
 ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرنی پر جو درزاویہ مخروط کا ہوتا ہے اُس زاویہ میں شجہ مرنی کی  
 منطبع ہوتی ہے اور وہی مجھوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جس پر درزاویہ کا واقع  
 اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل پر نکلتا ہے جس کا اس مرکز  
 بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقیین کہتے ہیں کہ ابصار علم حصولی  
**نامینا۔** مذہب خروج شعاع پر جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے  
 کہ ہوا بہنے کے وقت مشتوش ہو جائے اور کوئی چیز براہ نظر نہ آئے اور تارے  
 تو کبھی نظر نہ آنا چاہیئے۔ اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کرنا محال ہے۔  
 اس لئے کہ آسمانوں میں مسات نہیں پھر یہ بات خلاف عقل ہے کہ مجہر کی  
 آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے مجہر تو کیا آدمی بلکہ ہاتی اگر  
 بہت تن اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔  
 پھر اُس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں  
 طبعی بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہیئے کہ ایک جہت کی طرف ہو اور قسری  
 بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود وہیں ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں جہتیں  
 نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔

اور اگر وہ نور عرض ہے تو اس کا انتقال آنکھ سے محال ہے کیونکہ عرض متقل  
اور متحرک نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت کے وقت آنکھ سے  
نکلتا ہے تو چاہیے کہ ہوا اس سے منور ہوا کرے اور جہاں ہزار ہا آدمیوں کا مجمع ہو  
وہاں کی تاریکی روشن ہو جایا کرے اس لئے کہ چند چراغوں کی روشنی متداصل ہو کر بڑی  
ہے وہ انوار متداخلہ اقل ایک چراغ کا تو کام دیں حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا  
قائل نہ ہوگا۔

**دیواری منٹ حالس ٹو اکٹرنے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین**  
تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اس لئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے  
اور روشنی ایک منٹ میں ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں  
چاہیے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند  
پندرہ سولہ منٹ رطل کے پشتہ نظر آئے کیونکہ جس قدر آفتاب کی مسافت  
یہاں سے ہے تقریباً اسی قدر رطل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ  
چاند جیسے منجھرد دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی رطل بھی فوراً نظر آتا ہے عرض  
کسی وجہ سے مذہب خروج شعاع باطل ہے۔

**رہا الطباع** سو اس میں یہ کلام ہے کہ آیا الطباع کے وقت صورت مٹی  
جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو وہاں  
سے فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ مٹی واحد آن واحد میں دو محل میں نہیں ہو سکتی اور اگر وہیں  
رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوئی جس سے ادراک ہو اور تیسری  
صورت میں لازم آئے گا کہ ایک شے دو خیر میں ہو اور اگر وہ عرض بنکر آتی ہے تو

یا مقولہ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قارلذات بھی ہوگی جس کا ادراک میں ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان اُس کا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اربعہ سے محسوس ہونا چاہیے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئے گا کہ اصل شے محسوس نہ ہو بلکہ اُس کی شے محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغیر و کبیر مرنی کا محسوس ہے

اور ظاہر ہے کہ جس قدر قریب قریب ہوگا ساق اقصر

اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا ساق اطول اور

زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ شکل حاشیہ سے ظاہر ہے

اس صورت میں اگر شے مرنی کی اُس زاویہ میں منطبع ہو کر محسوس

نہ ہو بلکہ اصل شے محسوس ہو جس پر شعل بصری واقع ہوتی ہے

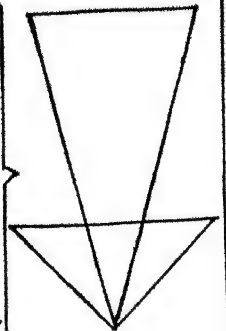
تو قرب و بعد کے وقت مرنی چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ محضوط کا جو اصل شے پر واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مدار اس دلیل کا اسپر ہے کہ شے زاویہ میں منطبع

ہوتی ہے یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطح ہو یا مجسمہ اُس ہیئت کا نام ہے

جو عارض ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملتے کے پاس یا جسم منحدب کو

ایک نقطہ کے پاس - غرض زاویہ کو منفرجہ ہو سطح او جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے



فی نفسه وہ نہ حاوہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے ہاں خطوط متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزاء کم و زائد ہوں الحاصل زاویہ میں وہ گنجائش نہیں جس میں شیخ منطبع ہو اور اگر نفس زاویہ میں انفرج تسلیم کر لیا جاوے تو یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ ہر قسم کی گنجائش اُس میں ہو یعنی جہاں مجہر کی شیخ گنجائش کرے اتنی کی شیخ بھی گنجائش کر سکے۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں کی شیخ مقدار میں برابر ہوگی۔ تو غیر مسلم ہے بلکہ ظاہر ہے کہ صغر و کبر خارجی بتلانے والی شیخوں میں اُسی قدر تفاوت چاہیے جو دونوں کے اصل میں ہے پھر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جاوے تو یہ بات کس قدر بدابستہ اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اُس سے حس کا امان اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائیگی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو دیکھ رہے ہیں اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شیخ محسوس ہو تو چاہیے کہ حروف اٹے پڑھے جائیں جیسے آئینہ میں پڑھے جاتے ہیں۔

**شرح مقاصد** روح نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب رویت کسی شے کی اُس کی شیخ کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوتی جسکی صورت منطبع ہے شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اس میں کلام نہیں کہ ہر حارے صورت محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے مسوع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی علیٰ ہذا القیاس مگر وجہ اس کی پوچھنا چاہیے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کی جاتی ہے اگر اس عمومی انطباع کے سوا اور کوئی بات ہے تو دلیل اُس کی مسادرت نہیں کرتی۔



اس مقام میں شارح تجرید کا قول البتہ قول فضیل ہو سکتا ہے اسلئے کہ جب تک  
حس میں محسوس کا وجود نہ ہو اُس کا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط ادراک ہے  
کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم میں لکھا ہے  
کہ ادراک بعینت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی نہیں ہوا ہے  
اس کے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اس کی باصرہ میں منطبع ہوتی ہے۔  
اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق و اشیاء منطبع ہوتی ہیں جیسے آئینہ میں صورت  
اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے اور وہ صورتیں  
اُس میں منطبع اور حاصل ہوں۔

**اب دیکھئے کہ سوائے بصارت کے جملہ حواس میں نفس محسوس کا وجود**  
حاسہ میں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کان اور نفس بو ناک میں اور نفس لمس لاسہ میں اور  
نفس ذوق ذائقہ میں اس طور سے موجود ہوتے ہیں کہ حاسہ اُن کیساتھ ملا پس ہو جائے  
کسی کی شج آئے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اُسکے  
پاس نفس مرنی کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایتہ قرب مانع البصار ہے بلکہ اُس کی  
شج کا وجود ہوتا ہے شارح مقاصد صرح کرتے ہیں کہ گو حاسہ بصر ملا پس مرنی نہیں مگر انطباع  
شج کی وجہ سے مرنی شے خارجی ہے اگر اسکو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اصل  
محسوس دوسرے حواس میں مدرک بالذات ہے اور حاسہ بصر میں مدرک بالعرض  
جس طرح ادراک عقلی میں معلوم خارجی ہوتا ہے کیونکہ مدرک بالذات جس کے ساتھ  
حاسہ بصر ملا پس ہے شج ہے جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے  
نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ حاسہ دراکہ اُس کے ساتھ ملا پس نہیں اور یہ مسلم ہے

کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مرنی متصف با دراک حسی ہوئی جس طرح شارح مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقت۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں الحاصل مذہب انطباع پر مرنی کو محسوس کہہ نہیں سکتے بلکہ اس کی شیع محسوس ہے جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شارح تجزیہ نے لکھا ہے کہ متاخرین نے مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود ان کا یہ ہے کہ صورت مرنی جب اٹھ میں مرسوم ہوتی ہے اور حاسہ اس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہو کر شے خارجی کا احساس کرتا ہے۔ صورت منطبقہ اس احساس کے لئے فی الحقیقت آلہ ہے خود مبصر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اس لئے کہ گو شیع آلہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس ہی مادی شے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود محسوس ہونے کے مدرک نہیں۔ اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقت وہ مجہول ہی نہیں ہوئی جس کا حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے بطریق مذہب انطباع بھی باطل ہے چنانچہ امام رازی ح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار منہم من قال انہ یخرج الشعاع عن العین و بہ باطل والا لوجب تشویش الابصار عند ہبوب الراح ولا تنع ان یری نصف السماء لا تنع ان یخرج من حد قتنا ما یصل کل فردہ الاشیاء او یؤثر فی جمیع الاجسام المتصلة فی حد قتنا۔

(۱) ومنہم من قال بالانطباع و بہ باطل والا لما ادرکنا العظیم لاتنوع انطباع العظیم

فی الصغیر ولما رأینا القریب علی قریبہ والبعید علی بعده فہذان الوجهان انما یلزمان من قال  
المرئی ہذہ المنطبعة فقط۔ واما من جعل الطبع الصورة الصغیرة فی الحدیث شرطاً لادراک  
المرئی الکبیر فی الخارج لایر علیہ ذلک۔

اگر ادراک کبیر خارجی کے لئے الطبع صورت صغیرہ شرط ٹھہرایا جائے  
تو بھی اُس میں اس کلام کو گنجائش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعة  
اور مدرک خارجی میں ہوگی اُس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے  
جیسا کہ تقریر سابق سے معلوم ہوا۔

اور محقق طوسی نے جو محصل کے رد کا طیرا اٹھا کر تلخیص محصل لکھا ہے  
اُس کی عبارت بھی تہیماً للغائدہ لکھی جاتی ہے۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروجین العین

الا بالمجاز كما يقال الصور مخرج من الشمس والبطالة بوجوب تشوشه عند مهبوب الرياح ليس

بوار ولا ان شعاع الشمس والقمر والنيرات لا تشوش به وايضا قالوا لو كان الشعاع جسمًا لزم

تداخل الاجسام ولو كان عرضًا لزم انتقال الاعراض اليه قالوا ان الشعاع من العين

كيف يصل الى السماء دفعةً فان الحركة محتاجة الى الزمان وغير ذلك وكل ذلك لازم

على سائر الاشعة وكل يقولون في جوابه انك هو الجواب بهتنا وامتناع روية نصف السماء

بشعاع الحدیث دعوى مجرودة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز نور

سراج صغیر ان یفنی ہوا ربیت کبیر وجدر انه ولم یستبعد ذلک فذلک ایضاً ليس

بمستبعد واستدلوا علی كون الابصار بالشعاع باشرطه يكون المبصر فی منور ولو لا ان شعاع البصر

والصور من جنس واحد لما كان بعضه معیناً فی افادة البعض وايضاً كما يقع شعاع الاجرام النيرة

انعکاس و انعطاف و نفوذ فیما کما ذیہا من الاجسام الشفافة لقع شعاع العین مثله بعینہ  
کما تبین فی کتاب المناظر والمرایا وبالجملة الکلام فی ہذا الموضع طویل والاشغال بغير مناسب  
لہذا الموضع فلیطلب من الصناعة المختصہ بہ -

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطالیس واصحابہ وبنی السبب فی رؤیة العظیم  
من بعید صغیر او الباطن بالمتنازع الطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم لا یستطرون فیہ  
الطباع العظیم نفسہ او مقدارہ بل قالوا بالانطباع شجمنہ وعل مقدار الشج علی صنف مجلد  
لیقتضی ادراک ذی الشج علی غطرہ وذلك کما یطبع فی المرأة نصف السمار والاجرام التي فیہ  
واما رؤیة القریب علی قریہ والبعید علی بعدہ یعنی الابعاد ولعل المنطوق فی العین کیون علی حسیۃ  
یفید ادراک الابعاد ونحن لما تعذر علینا ان نعبر عنه استبعدناہ مع انما نری التقاشین  
یتقشون صو الاجسام علی السطوح علی وجه یدرک المناظر فیہا اعماق تلك الاجسام والبعاد  
باینھما۔

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال  
ہی احتمال میں۔ چونکہ دو قبح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اس لئے  
یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جن کے  
دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے  
کہ واقعی اور حقیقی بات کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا کہ صرف اپنی  
اپنی تخمینیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی اور جس طرح مجھے اندھا  
کہتے ہیں وہ خود اندھے نہ ہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکماء حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے مخدوش ہے

اُن کا مضمب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلیبہ۔ شیمیہ۔ شبکیہ۔ اور تین بطونین  
 ہیں۔ زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اُس سے شعاعیں روشنی کے  
 نخل کے قرنیہ پر گرتی ہیں جو صلیبہ کے سامنے کا جبر شفاف ہے اور وہاں  
 سے رطوباتِ ثلثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منحرف ہوتی ہیں اور شبکیہ پر جمع  
 ہوتی ہے جن سے ایک الٹی سرنگوں شکل مرنی کی بنتی ہے پھر وہ بواسطہ عروقِ ناظرہ  
 کے دماغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی عروقِ ناظرہ کے ساتھ دماغ کو پہنچتا ہے اور  
 دماغ اُس الٹی تصویرِ مطلع ہوتا ہے۔ اور صرف تصورِ مرنی کا اُس سے ہو جاتا ہے  
 اصل مرنی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر اُٹی مرسم ہونا تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی  
 تاریک مکان میں باریک سوراخ میں سے روشنی کسی چیز پر سے منعکس ہو تو اُس  
 چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی اس تقریر میں دو دعوے ہیں۔ ایک شبکیہ پر تصویر کا  
 مرسم ہونا۔ دوسرا وہی تصویر کا محسوس ہونا بغیر اس کے کہ خارج والی چیز محسوس ہو  
 امراول قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے کیونکہ جب رطوباتِ وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے  
 تو شعاعوں کا منعکس ہونا کچھ بعید نہیں مگر اُس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدارِ رؤیت  
 بلکہ اصل مرنی وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک کے  
 مقابل کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے۔ حالانکہ اُس عکسِ رؤیت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ  
 اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردہ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کے لئے ہے  
 غرض دوسرے دعوے کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے اگر کہا جا کہ  
 روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو  
 تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہ غرض نہ تو مسلم نہیں بلکہ ریاضیین اس کا یہ جواب دینگے



کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا کیا جا سکے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی لبصر کار اس یعنی مرکز لبصر کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اس لئے اس کا جبر نقصان عینک سے کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر ہرگز دلیل نہیں ہو سکتا کہ شبکیہ پر روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے اور اس کا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں ہو سکتا کہ نور لبصر جس قدر بچا ہے اُس پر پڑے اور اُس نور کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع ہونا بغیر واسطہ عینک کے ممکن نہیں اس لئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے اور طبعیین سابق کہتے ہیں کہ اُس کی صورت کو نفس ناطقہ اور اک کرتا ہے اور اُس پر یہ حکم لگاتا ہے کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جس کو میں اور اک کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ رو بہ رو ہو کر اُن چیزوں کو دیکھے جو سامنے نہ ہوں اگرچہ اُن اشیاء کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی ہیں جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جیہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج میں ہے بلکہ سرنگوں اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا و باغ یعنی اُس نرم گوشت کا نام ہے جس کو بھیجا کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اس کو سیدھی سمجھ رہا ہے میری رائے میں یہ امر بھی چنداں دور نہیں اس لئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف واقع اور اک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حماقت میں

متبادلاً اس کا اعتراف کیا۔ اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہو گیا ہے کہ وہی  
 نرم گوشت عقلمند ہے تو پھر وہی اعتراض اس کی عقلندی پر ضرور ہوگا اور یہ  
 دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دوربین کیاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے مگر مشق  
 بڑھانے پر کبھی اس کا خیال بھی نہیں آتا۔ سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں اسلئے کہ مشق سے  
 صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے اسوجہ سے وہاں  
 فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ الٹی نظر آوے  
 یا سیدھی۔ مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کرنے کے بعد بھی اسکو سیدھی سمجھے بخلاف تصویر  
 شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجے کبھی اسلئے الٹی ہونے کا تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ  
 صرف قیاس سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ جیسے کمرے میں صورت جاتی ہے  
 یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہیں ان لوگوں نے اتنا بڑا الزام مخالفت بدلتہ کا اپنے  
 ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہہ دیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے پردہ پر اور اگر وہ پردہ تھیں  
 میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی جزو پر جا کر منعکس ہو کر سیدھی ہو جاتی ہے  
 تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی کیا ہوتی جن لوگوں نے سیدھی کو الٹی  
 سمجھنے میں تامل کیا انکو جواب دینے کا موقع تو ہاتھ آجاتا عرض اس الٹی تصویر کا  
 محسوس ہونا اور خارجی چیز کا محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت  
 بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ارباب بصیرت  
 اگر ادنیٰ تامل کریں تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ  
 میں جب تک کوئی خبر مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی۔  
 اس مقام میں وہ نقل کسی قدر صادق آتی ہے کہ ایک اونٹ کے گلے میں

کلڑی پہنیں گی جس سے اُس کا دم گھٹنے لگا ایک طیب وہاں موجود تھے انہوں نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ کلڑی پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ طیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اُس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اُس کے گتے کا پھولنا اور بیتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے کہا استقل وہی نسخہ عمل میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اُس کے گلے پر مارا کہ کلڑی پھوٹ جائے نہ شغل طی کا یہی تھا کہ کلڑی کو حلق میں نہنتی ہوئی دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا اُسی کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت اور محسوس ہو نیکا اُسی پر سمجھا اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہے تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی فکر بھلی جس کو عام عقل تو بھی اکثر قبول کرتی ہے۔ اور عجب یہ ہے کہ اس خیال کے لوگ اوروں سے تو بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے ہتھیاروں پر انکو کچھ ایسا حسن ظن ہے کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہو اور خود اُن کا وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی انہیں کی تقلید کرینگے اور سب کی بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے۔

**چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہے کہ دیوری رنٹ چالس حکیم لندن نے**  
جب اپنے شاگرد کے رد و تقریر کی کہ شبکیہ پرائی تصویر نقش ہوتی ہے مگر بچے اسکو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے ہیں کہ یہ کرسی یا سیر مثلاً سیدھی ہے اور اس امر کی بہت دن تک عادت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن الٹی تصویروں کی سیدھے جسم کا تصور ہوتا ہے۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اُس شکل کا ہوگا جسکو

ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ میل  
نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سب اس کا یہ ہے کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو  
دیکھا تھا اور کثرت امتحان سے تم کو ثابت ہوا ہے کہ زمین اور پانی سب کے  
نیچے ہے اور تمہاری آنکھ میں اُسکی تصویر الٹی ہے اور جبکہ جہاز کا پینڈا پانی سے لگا ہوا ہے تو جیسا پینڈا  
پانی کو اوپر ہے ویسا ہی تمام جہاز بھی اُسکے اوپر نظر آئے گا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر  
کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اُسکو قابل جواب سمجھا  
مگر قرآن سے ظن غالب ہے کہ حسن ظن سے وہ تقریر مان لیکئی۔ اہل دانش  
سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو اٹنے کو سیدھا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہے اگر کیا بھی تو  
کیا جس کا بدل جانا ممکن ہے اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا  
ممکن ہے کہ اُسکو وہ بکری دیکھنے لگے اور اگر الغرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے  
کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا ہاتھی اُس کو نظر نہ آئیگا میری دانست میں کوئی  
عاقل اسکا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہے کہ کہیدیا جائے کہ بچہ سیدھا دیکھنے  
کی مشق میٹھ کر کرتا ہے اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھے گا۔  
مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعوے بلا دلیل کہیں گے۔

تصویر شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہے کہ اُس پردہ کا مقدار بہت کم ہے  
بڑی بڑی چیزیں جو مجھ میں ہوتی ہیں اُس میں ان کی تصویر کیونکر آسکیگی حکیم لندن مذکور  
نے اُس کا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کیج سکتی ہے چنانچہ اسیلی  
صاحب نے شہر ہند کی تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں کھینچی ہے اس حوالہ  
سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ تصویر کھینچنا اور چیز ہے اور نظر آنا اور چیز ہے

اُس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ میں نمودار ہوتا ہے مگر نظر آئینہ  
 آتا ہے کہ جس قدر اُس میں ہے علیٰ ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک بڑے شہر کی بھی  
 کینچ سکتی ہے اور چیونٹی کی بھی گر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چیونٹی برابر اُس سے  
 کچھ زیادہ جگہ میں کینچے تو چیونٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہو گا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ  
 جو تصویر وہاں کینچی ہے وہی محسوس ہے کیونکہ اُسکو بڑانے والی کوئی چیز ثابت  
 نہیں کی گئی اسلئے کہ رطوبات انوکاس کے لئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کے لئے  
 اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت مرسمہ دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ اُس کو  
 اور اک کرتا ہے تو یہ امر یہاں غور طلب ہے کہ دماغ اُسکو اُسی مقدار پر دیکھتا  
 ہے جیسی مرسمہ ہے یا بڑی ہوئی صورت اولیٰ میں چیونٹی کی تصویر میں ہرگز نظر آنکی  
 صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا  
 ادراک اسی قسم کا ہے کہ ہر چیز کے گئے ذہاں دکھائی دیتی ہے۔ یا سواے  
 دماغ کے مقدار بڑانے کا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہر حال اسکا بیان ضرور ہے  
 سماعلم ہوا کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہے یا اور کوئی چیز اُسکو اس غلطی میں  
 ڈال رہی ہے کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ٹھہرا تو مبصر واقعی اب وہی ہوئی گو اصل  
 اسکا خارجی شے ہو پھر مبصر کو زائد و کم دیکھنا بھی غلطی ہے۔

اس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ پردہ شبکیہ بھی آخر نگہدار چیز ہے  
 یعنی اس میں بھی صلاحیت نظر آنے کی ہے پھر کیا وجہ کہ جو صورت اُس پر مرسمہ  
 ہے وہ تو نظر آتی ہے اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ  
 جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہے آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش



ہے اسلئے کہ یہ اُس آئینہ میں ہوتا ہے جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو  
اُس میں صورت دکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہے اسی طرح چاہیے کہ شبکیہ  
بھی نظر آئے اس لئے کہ حکیم لندنی مذکور نے تصریح کی ہے کہ شبکیہ غیر شفاف ہے  
اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان جو محسوس  
اُسکی حقیقت کیا ہے۔ مگر غالباً اُس کی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہے  
جو بالکل آسمان محسوس ہوتا ہے اس لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو عاج ہی کہو  
گئے پھر اگر کوئی چیز اُسکے قائم مقام نہ ہو تو محسوس کا انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب اکھیں  
کھولتا ہے تو بشرط عدم حائل اُسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہے جسکو وہ آسمان  
سمجھتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑی ہے اور اُنھ  
کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہے اور چونکہ ہر چیز اُسکے  
اگے گئے وہاں دکھائی دیتی ہے اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہے غرض یہ کہ اگر آسمان  
کی یہ حقیقت بتلائی جائے تو حکمت جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور اگر  
یہ شہرت قرینہ بھی ہے کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہے فقہائے بصر ہے مگر اس تصویر  
دماغ مختل سمجھا جائیگا۔ کیونکہ اتنی متصل چیز کو اس قدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔

**یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہے کہ شبکیہ میں تو صرف تصویرِ رم قسم ہوتی**  
ہے اور وہی محسوس ہے تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہے کیونکہ فاصلہ  
اُس فضا اور حلا کا نام ہے جو دو چیزوں کے بیچ میں ہوتا ہے اور اُس کی  
تصویر کچھ نہیں سکتی حالانکہ جو چیز محسوس ہوتی ہے اُسکا فاصلہ صاف معلوم ہوتا ہے۔  
اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں

ایک پردہ شبکیہ ہے جس پر تصویر مرتسم ہوتی ہے تو چاہیے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک جہاتی ہو جائیں۔ اس کا جواب ان لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اگرچہ ہر شے کی شبیہ علیحدہ علیحدہ دونوں آنکھوں میں بنتی ہیں مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے کی بنتے ہیں کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ ذہن نشین ہوتی ہے گو ظاہر اور شبیہ کا ایک نظر ناممکن معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اس کو ثابت کرتا ہے ادنیٰ تامل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کی ہوں مگر جب چیزوں کا علیحدہ علیحدہ ہوتا تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

دو عکسی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتی اگر شے ہونکی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آویں تو چاہیے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آویں کیونکہ یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرتسم ہونکی وجہ سے دماغ میں چارہ شکل صورتیں بنیں گی مگر چونکہ متعدد چیزیں ہر شکل ہونکی وجہ سے ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب ہر شکل بھی ایک نظر آنا چاہیے حالانکہ وہ خلاف مشابہہ ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویریں محسوس ہوں تو چاہئے کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بدلتہ باطل ہے اس لئے شبکیہ والی صورتیں نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدمہ والی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اس لئے نتیجہ صحیح ہے۔ اس مقام میں یہ جو کہاجاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی مینائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اس کو دو شبیہ

کم و بیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احوال کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اس کے  
 فرق آجاتا ہے تو اس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر پر وہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے  
 جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہیے کہ کچھ نظر نہ آئے اور  
 اگر وہ اونچا نہ چلا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہم شکل نہ ہوں۔ اور اگر مردک چشم سر روشنی  
 برابر جانیں سکتی تو چاہے عینک سے کام لیا جائے حالانکہ احوال کی اصلاح عینک کے  
 ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی میں فرق آنے سے آدمی احوال  
 نہیں سوتا۔ بلکہ انداز ہی ہو جائیگا یا دونوں تصویر ذکو ایک دیکھیگا خواہ بغیر عینک کے  
 ایک آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے  
 مقام سے اونچا ہو جائے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہم شکل  
 اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہم شکل ہونے پر تھا تو اس صورت میں وہ دونوں بھی ایک  
 نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہم شکل ہونے سے ایک شبہ  
 ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی  
 کو ایک یا دو ہاتھ کے فاصلہ پر رکھ کر اسی کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالت میں  
 یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے بیچ میں کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو  
 تو دو انگلیاں نظر آئیں گی۔ پھر اگر انگوٹھی کے طرف لی جائیں تو وہ دو انگلیاں  
 نزدیک ہوتی دکھائی دینگیں یہاں تک کہ جب انگوٹھی کے پاس پہنچے گی تو وہ دو انگلیاں  
 جو محسوس تھیں ایک ہو جائیں گی اس سے ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا  
 ایک شبہ ذہن نشین ہونا ہم شکل ہونے کی وجہ سے نہیں ورنہ ہم شکل ہونا دونوں کا  
 اس وقت بھی تھا جب یہ انگوٹھی کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت

ہشکل پہچانا اور قبل اُسکے ہشکل نہونا صحیح بلا مرجح ہے کیونکہ اُس اگلی کی صورتیں وہاں  
 تشکیک پر ابتدا سے انتہا تک مرقم میں بہر حال حکمت حدیدہ میں مسئلہ رویت کی تحقیق  
 کی گئی ہے اُسکو عقل سلیم ہرگز قبول نہیں کر سکتی۔ اس مذہب پر رویت کا وجود ممکن  
 نہ ہوا کیونکہ انطباع ممکن نہیں اور اسکا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں۔  
 دیکھتے تو آپ ہو کیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل  
 ہوتی ہے مجھ سے تو جو چیز نکلتی۔ یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کر لیتا ہوں رہا علم  
 حضوری تو وہ البتہ صحیح ہے اسلئے کہ حواس اربعہ کے رو برو حاضر ہونا نفس کے  
 رو برو حاضر ہونا ہے۔ اور یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ  
 پانچواں حس بھی کوئی ہو۔

نامیہ۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک  
 چیز دو نظر آنا چاہیئے۔

بیہ۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاعی یا وہمی کلک اُس چیز پر ملتے ہیں  
 جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوتی ہے  
 ایسی طور پر کہ وہ دونوں خط مرقی پر باہم مل جائیں۔

نامیہ۔ آفتاب جو بحج تحقیق دیوری رنٹ جالس صاحب کے سارے نوکروں  
 میل دور ہے اُسکو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالمش بہر کی چیز کو بھی ایک تو ان دونوں  
 رویتوں کے وقت آنکھوں کی وضع قبول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی جس سے  
 دونوں خط مل جائیں تو اندازہ بتلائے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دو میں آنکھوں کو  
 کتنی حرکت دیکھ جاتی ہے جس سے دونوں خط مل جائیں۔

یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے ہمیں کچھ خبر نہیں ہوتی۔  
**تایمینا**۔ حکمانے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شے ہے کہ نہ وہ زندہ  
 ہے نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ مل و نخل وغیرہ میں اسکی تصریح ہے اس قسم  
 کے افعال جسکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس سے  
 صادر ہو سکیں۔

**یہنا**۔ مل و نخل میں نامطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقالہ  
 لام میں لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ کچھ کرتی ہے حکمت اور  
 صواب کے کام کرتی ہے اس لئے کہ اسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے  
**تایمینا**۔ اشخاص حیوان و انسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علویہ  
 ہے ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ ہر آن میں بے انتہا وجود  
 دیتا ہے کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شے ہے جو بغیر ایجاد خالق کے  
 موجود نہیں ہو سکتی حالانکہ الواحد لا یصدر منہ الا و احد کے رو سے عقل اول کا  
 پیدا کرنا ہمیشہ کے لئے کافی ہو گا وہ بھی بالاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال لمبیہیں  
 حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اس میں  
 عقل لگانیکی ہمیں ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ  
 حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جب تک ثابت نہ ہو  
 آپ کا دعوے ثابت نہ ہو گا۔

## مادر زاد بہرے اور شنوا کا مناظرہ

بہرا ہم لوگ ایک دوسرے کے روبرو جو بے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنوا۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اُس کے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بہرا۔ بات کیا اور سننا کیا۔

شنوا۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کر نیکنے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بہرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنوا۔ اُس کا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بہرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے تو عقلاً ثابت نہ ہوا مگر یہ بتلایا ہے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنوا۔ حلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اس میں سے گزرتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متعاد میں سختی سے قرع و قلع ہونے کی وجہ سے ہوا جب منضبط ہوتی ہے تو اُس میں متوج ہوتا ہے پھر

وہ متوج بیکل شکل خاص پھیلتا جاتا ہے یہاں تک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی



اُسکو بھی اپنے شکل پر مشکل کرتا ہے۔ پھر اُس کا مدد جب اُس عصب پر پہنچتا ہے جو کان میں مفروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر کسی چیز کو کچھنے سے ہوا کرتی ہے۔

پہرا۔ حقیقت آواز کی اب تک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اسکی مختصر سی تعریف کیجئے  
شعنا۔ بعضوں نے کہا ہے کہ آواز اُس توج کا ہی نام ہے جو ہوا میں سب  
قرع و قلع کے پیدا ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے اُسی قرع و قلع کا نام رکھا ہے  
مگر صاحب مواقف رحمہ کہتے ہیں کہ اُن لوگوں کو اشتباہ ہوائی الحقیقت توج آواز کا  
سبب قریب ہے اور قرع و قلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اُس کی  
بیہی ہے محتاج تعریف نہیں۔

پہرا۔ یہ عجیب طرح کا بیہی ہے کہ میں بہتیرا فکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا  
جناب اگر آپ کے پاس بیہی ہے تو آپکو مبارک مجھے اسکی تعریف بیان کر کے  
سمجھائیے۔ اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اُسکا تصور بالکنہ حاصل کروں مجھے ہمت  
صرف یہ مقصود ہے کہ بمصدق علم شے یہ ازجہل شے کے اگر اُسکا تصور یا وہ  
بھی ہو جائے تو اُسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور سماعت  
بھی کوئی چیز ہے اور صاحب مواقف جو کہتے ہیں کہ وہ بیہی ہے محتاج بیان  
نہیں اگر اُسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بدہمت کی وجہ ضرورت بیان  
نہیں تو پھر آپ کیوں نخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے  
کچھ بھی حال آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسباب حدوث جو  
بیان کئے جاتے ہیں اُن میں اقسام کے کلام ہیں اگر اُس کا یہ مطلب ہے کہ

بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہو سکتی تو یہ عجب بات ہے کہ جبکہ ہر شخص جانتا ہے  
اسکی ماہیت معین نہ ہو سکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دہرک  
بیان کئے جائیں حالانکہ نہ انکو دیکھنا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنو!۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورہ بالا سے ہوا میں ایک  
کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باصرہ سے ہو سکتا ہے نہ لامہ سے  
نہ ذائقہ سے نہ شامہ سے بلکہ اس کا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

پہرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شنو!۔ ایک قوت حاستہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

پہرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا  
سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو ان دونوں میں ایک بھی عمر بہ سمجھ میں نہ آجیگا۔  
شنو!۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں کر سکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا لیل  
مان لو گے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کرو گے تو وہ تمہارا علم مطابق  
واقع کے ہو گا اور جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے مانو گے اور اُسی جہالت  
پر ہو گے تو عمر بہ جہل مرکب میں گرفتار رہو گے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

پہرا۔ جناب میں آپکو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت  
غور و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آگیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل  
میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ انکو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے  
تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے انکو کمال درجہ کی عقل  
عنایت کی ہے اسلئے انہوں نے ہر ضرورت کو پوری کر نیکی تدبیریں کی ہیں

جب انہوں نے دیکھا کہ عالم تمام حاجتوں کو پوری کرنے والی چیزوں سے بھرا ہوا ہے جن میں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام میں بہا ہوا ہے اور اسکے پہلے انہوں نے اپنے کانوں میں ایسے پردے پائے کہ ادنیٰ حرکت سے متحرک ہو جائیں جیسے کلڑی کے باریک جانے کہ تھوڑی خفیف ہوا سے متحرک ہو جاتے ہیں۔ پھر انہوں نے اُس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے زبان اور لبوں کے کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ دو جسموں میں تماس و تصادم ہو تاکہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اُس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور اُسکا موج کانوں کے پردوں کو حرکت دے جس سے سننے والا اُس خاص حرکت سے خاص قسم کا ادراک کر لے چکے حروف کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پھر وہ برقی خاص حرکت اسکے بعد یکجا ہے جس سے دوسرا حرف پیدا ہو یہاں تک کہ چند حرکتوں سے مافی الضمیر پورا ادا ہو جائے جیسے تار برقی میں ہوتا ہے چونکہ ایجا دتا برقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اسکے موجد نے اُسی سے کمالا غرض زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردوں کو جب حرکت دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق ہے۔ اسی کماعت کہتے ہیں اور جو حرکت برق کی ہوا میں ہوتی ہے اُسکو آواز کہتے ہیں اور جسکے کان میں پردے نہ ہوں یا قوت لامسہ وہاں کی باطل ہوگی ہو اُسکو بہرا کہتے ہیں۔

شنو! جناب بات تو آپ نے معقول تہائی مگر سب واقع کے خلاف بہتر ہے کہ اسکی توجہات میں آپ اوقات ضائع نہ فرماویں مجھے یقین ہے

کہ جہات آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اُسکو کچھ تعلق نہ ہوگا اس باب میں جو کچھ آپ تصور کریں گے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپ کے محسوسات اور وجدانیات سے متعلق نہیں۔ بہروں کی محفل میں آپ کی ان نازک خیالوں کو تو فروغ ہو سکتا مگر ہم لوگوں کے رویہ و رویہ کا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنگ کا بے اختیار ہونی چکا بہرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بآسانی شکل موج قبول کر لیتی ہوگی لیکر موج ایسا نہ ہوگا جیسے نبدوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں۔ بخلاف حلق و ہوا کے کہ وہ دونوں نرم ہیں اسوجہ سے موج ہوا کا جسم پچھیں نہیں ہوتا اس صورتیں بھی ہوا کے بہنے میں بھی موج پیدا ہوتا ہے اُسکو ہوا سب رطوبت کے بآسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اُس موج ضعیف کو یہ موج قوی سٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اُس موج کی باوجود عدم معارض کے آخر تدریج گھٹتی جاتی ہے اور موج کسی حد تک جا کر فنا ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہوئے پانی کا موج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

**شکوہ**۔ کو ظاہر عقل گواہی دیتی ہے کہ موج ضعیف کو موج قوی فنا کر دے مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے موج باقی رہیں اسوجہ سے کہ موج صوتی کسی خاص قسم کا موج ہو اور موج بہوب دوسری قسم کا۔ اور پانی کی مثال مفید نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ موج محسوس ہے اور یہ موج غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں۔ بہرا۔ موج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب موج صوتی کی خصوصیت اور باہر الامتیاز بتائیے۔

**شکوہ**۔ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو

جو ہمیں معلوم نہیں۔

بہرا۔ مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اُس کا تصور مجھے ہو سکے۔  
وہ اب تک نہ ہوا پھر سبب اُس کا بتایا گیا کہ تموج ہوا میں ہوتا ہے اُس تموج کی نسبت  
یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی تموج نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جس کا علم نہیں خیر اُس کو بھی  
مان لیا مگر آخر اُس کا تموج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ ہر تموج  
دوسرے تموج سے متنازع ہو گا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا جدا حروف  
اور باتیں نہیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غور طلب ہے کہ دس میں آدمی مثلاً ایک محفل میں  
اگر باتیں کریں تو چاہئے کہ جہاں تک انگلی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے اس لئے  
کہ اُن تموجوں کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا تموج بنے گا کہ اُس سے کوئی بات  
نہ بن سکیگی حالانکہ یہ امر شاہد ہے کہ ہر شخص اُس مجلس میں جس کی طرف متوجہ ہوتا ہے  
اُسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے تموج اُس تموج خاص کو بگاڑتے نہیں حالانکہ  
مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر تموج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی  
شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شائع تجربہ نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ  
ہوا کا شکل شکل خاص حقیقہ نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجازاً شکل کا اطلاق کیا جاتا ہے  
مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا ہم نے مانا کہ وہ شکل نہیں  
آخر کیفیت مخصوصہ ہونے کا تو انکو بھی اقرار ہے اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ  
صوتی جس سے سماعت میں حروف پیدا ہوتے ہیں مغائر دوسری کے ہے پہر چاہا

کیفیات متغائرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب  
متماز ہو جیسے چند روشنیاں مختلف رنگوں کی ایک مکان میں ڈالی جائیں تو ایک  
نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے متما ز ہوگی غرض ان کیفیات  
صوتیہ کے اجتماع کے وقت تما ز باہمی انکا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع او محل ملے گا  
وہی ایک ہوا ہے بسیط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ توج صوتی وقت واحد میں حد معین تک  
پہل جاتا ہے یا بتدریج۔ اگر وقت واحد میں پہل جاتا ہو تو چارے کے توپ کی آواز  
نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے اور اگر بتدریج پہلتا ہے تو اگر  
ایک کان بات کرنے والے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چارے کے وقت  
وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ توج قریب کے کان میں پہنچے گا اور بعد  
دوسرے کان میں ورنہ تدریج باطل ہوگی اور انتقال توج میں کتنی ہی سرعت  
فرق کیجئے تقدم و تاخر اس صورتیں لازم آئیں گے مثلاً الحمد للہ چاہے کہ دوبار سنا جائے  
اسطور سے کہ دوسرے الف سنا جائے اور دوسرے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسرے الف کے وقت  
اور دوسرے الف اور دوسرے الف کے وقت اور دوسرے الف سنائی دے جس سے یہ لازم  
آتا ہے کہ کلام مسموع مخلوط ہوا اور سمجھ میں نہ آئے۔

مشہوراً - جائز ہے کہ دونوں کانوں میں اس قدر فاصلہ ہو کہ توج تدریجی  
میں تقدم و تاخر نہ رہے۔

بہرہ۔ جب توج تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخر کا انکار گویا اجتماع  
تقیضین کا اعتراف ہے۔



مشنوا۔ چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آوازیں آتے اسلئے گو عقل کے خلاف ہے اسکا انکار نہیں ہو سکتا۔

یہ ہر ا۔ قرع قلع عین سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی مناسبت سمجھ میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قرع قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور موج بھی ہوگا مگر اُس موج میں آواز کہاں سے آگئی کیا اُن دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم سے کل پڑی یا ہوا میں تھی جسکو اُس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی اگر غیب سے پیدا ہوئی تو اُن اجسام کے ساتھ اسکو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازمہ توالد ہے یا بلا مناسبت اور میرا سوال اُس مناسبت میں نہیں کہ بڑے اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آوازیں کیا مناسبت ہے اُسکے بعد میں یہ بھی پوچھوں گا کہ اُس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونیکا کم کیا ہے جس طرح میں ہوا کے موج پیدا ہونیکا کم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اُن اجسام کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اُس سے موج ہوتا ہے اسی طرح اُس آواز کے پیدا ہونیکا کم بتلایا جائے مجھے یقین ہے کہ اسکا کم آپ ضرور بتلائیں گے اسلئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اُن چیزوں کا کم آپ بتلاتے ہو جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھ ہوؤ نفس سنا چنانچہ دعویٰ ہے کہ الہیات کے کل دلائل بتیہ میں حالانکہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک محال ہے باوجود اسکے حق تعالیٰ کے کل حالات بتلائیے جاتے ہیں کہ اُس نے صرف عقل اول کو براے نام پیدا کیا یعنی حق تعالیٰ

ہوتے نہیں تھے چونکہ کپڑے ہمارے ترنہ ہوئے اسلئے اُسکو ابر کسب میں مل  
 ہوا جب نیچے والوں نے کہا تم لوگ ابر میں کھڑے ہوئے تھے اور اس کے  
 حالات دریافت کرنے لگے اُسوقت ہمیں معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح  
 مؤلف ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اُترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک کہ مینار نظروں سے غائب  
 ہو گئے اور مسجد شریف میں بتدیج ابر پہ گیا ہم لوگوں کی یہ حالت ہوئی کہ گھٹنے  
 لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا اس قدر تاریکی ہوئی کہ  
 عشا کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزا اُسی قسم کے تھے جو  
 پہلے دیکھے تھے حاصل کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزا اور اجزائے  
 دھانیہ میں قرع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل رومی کے مقاومت انہیں نہیں ہوتی  
 اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزائے نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ  
 مقاومت نہیں کر سکتے باوجود اُسکے وہ آواز جو نہایت سخت اجسام کے تصادم سے  
 بھی نہیں ہو سکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے حالانکہ شرط مقاومت فوت ہے  
 پہلے اگر آواز کے لئے موج ہوا کا شرط ہے تو چاہیے کہ افلاک کی  
 حرکات سے آواز نہ ہوں حالانکہ حکماء کے قائل ہیں چنانچہ شرح موافق کے  
 حاشیہ میں چلپی رحم نے لکھا ہے کہ فیثا عورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اُس  
 عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکاوت قلب کی وجہ سے  
 افلاک کی حرکات کے عجیب و غریب آواز سنی اور اُسی پر علم موسیقی کی بنا ہے  
 غرض حکماء قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے

افلاک سے آواز صادر ہوتے ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح پانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی ہوا نہیں۔

بہرا۔ وہ جو نقارہ کے آواز کی مثال دی گئی اسکی کیا کیفیت ہے۔  
 شنوا۔ اُس کا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں  
 بہرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے اور عقل کلیات کو اگر مجھ میں سامعہ نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہ ہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔  
 شنوا۔ تمہاری عقل میں اُسکے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں چیز کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات مشخصہ کو حذف کر کے کلی بنالیتے اور عقلی ہوتی جس میں عقل تصرف کرتی۔

بہرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔  
 شنوا۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اُس کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اُسکو دوری صوت سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اسکے حدت یا نقل میں ہو یعنی دو صوت مثال فی الحدت یا فی النقل کو باہم ممتاز کر دینے والی کیفیت مسموعہ کو حرف کہتے ہیں مقصود یہ کہ حدت اور نقل آواز حرف نہیں اسلئے کہ اُسپر پھیلاؤ نہیں آتا کہ احد المثلین کو دوسرے سے ممتاز کر دے اسلئے کہ وہاں سوا سے حدت مشترکہ کے کوئی صفت ممیزہ نہیں بخلاف حرف کے کہ سوا سے مماثلت نکال دے اسلئے کہ ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اُن دونوں کو باہم ممتاز کر دیا اور غنہ او گرائی اور بلندی و پستی اور خوش آوازی و بد آوازی اور درازی و کوتاہی اور حرف

نہیں اسلئے کہ یہ امور مسموع نہیں اسلئے کہ غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود مسموع ایک ہونے کے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی اُسکا عکس ہوتا ہے۔

بہرا۔ شارح مواقف نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور چہارہ و خفائیجی بلندی و پستی کے مسموع نہ ہونے میں کلام ہے۔ وجہ اُسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز اور مدرک ہیں اور ادراک اُن کا نہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہیں جنکا ادراک واہمہ سے ہو پھر اگر مسموع بھی نہ ہوں تو محسوس مدرک نہ ہونا اُنکا لازم آئیگا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی مسموع ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

شعوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑھادیں گے کہ وہ کیفیت مسموعہ ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اسلئے کہ ہمیں محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادا نہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بہرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بوعلی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھی ہوئی ہے جو اُن کی سوچی ہوئی تعریف کو آپ نے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماء سابق نے محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے جب محسوسات کا یہ حال ہو تو معقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو حس کی مدد سے اُسکو کمال سکتے ہیں معقولات میں تو کوئی چیز مدد دینے والی نہیں۔ اب میں آپ سے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حرف مقولہ کیف سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز

اوس سے مرکب ہوگی وہ بھی اُسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولہ کیفیت سے ہے بخلاف اُس کے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سے ہے چنانچہ شارح مقاصد نے اُسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذواجزا ہے جسکا اندازہ اُسکے اجزا سے ہو سکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جاسکے حرکات میں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ کیا جاتا ہے جیسے ایک گرنے سے چار گرنے کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اُس جز کا کل چار چند ہے۔ شارح مقاصد نے اس کا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اُس میں آگئی جیسے جم کی مقدار بواسطہ کم متصل کے دراع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دیکھنی چاہیے کہ معروض حروف کا کیفیت صوریہ ہو جس میں اجزا نہیں کہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلم ہو چکا ہے تو انہیں بھی اجزا نہیں ہو سکتے اس صورت میں نہ عارض ذواجزا ہے نہ معروض پھر کثرت کہاں سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیف میں آرہی ہے۔ اگر کہا جاسکے کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جو ہر ہے اور وہ ذواجزاے کثیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدابیط ہے ذواجزاے مقدار یہ نہیں اور حروف اجزاے مقدار یہ کلمات ہیں اس اعتبار سے قول کا مقولہ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے اب رہی یہ بات کہ کم کیف کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ حروف کو مقولہ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولہ کم سے یہاں بھی اعراض

وارد ہوتا ہے کہ محسوسات میں یہ اختلاف کیا اور ظاہر ہے کہ واقع میں دونوں صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اس وقت یہ تو ضرور کہا جائیگا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب یہ حال ہو تو معقولات میں کیا ہوگا۔ اور حجتی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی اور بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اس میں وہی ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو کھٹکے ہوتے ہیں ان کا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اب تک نہ ہوا اور اگر آپ یہی کہہ کر ٹال دیں تو میں ہرگز نہ مانوں گا بلکہ اسکو بدانتہہ دہم کہوں گا۔

شنو! جناب آپ نے اعلیٰ درجہ کی روش گافیاں کیں اور عقل سے اتنا کام لیا کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے باغ کی ایکوسیر کرائیں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپ کو اس شگفتہ باغ میں داخل ہونیکاراستہ مل جائیگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں صدرا آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز راگ سے نہایت واقف تال و سر سے بخوبی خبردار جبکی الاپ اس غضب کی کہ دلوں کو ہلادے مگر کی گنگری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز نہایت دردناک سیریلی باریک آواز سے ایک طرف میٹھی گا رہی ہے۔

بہرا۔ قطع کلام ہوتا ہے قصور معاف ہوا پئی اس تقریر سے میں نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا جملات ہیں یا چیتاں یا میری اور اک میں کچھ فتور آگیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری



سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اُس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے بہ نسبت سبل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اُس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اُسکو محدود فرمادیجئے کہ وہ آواز کس چیز باریک اور کس چیز سے موٹی تھی تاکہ اُس مناسبت سے ان غیر معلوم اشید کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرمادیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ خلق سے ایک ہوا سکیف نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر خلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پھر آواز نہ ہوئی کی کیا وجہ شملوا۔ آپ جو کھانتے ہو اور غائیں غائیں کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہم کو سنائی دیتی ہے۔

پہرا کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اسکا حال پوچھتا پہرتا تھا عجیب بات ہے۔

یاد رہے خانہ و من گرد و جہاں میگروم آب در کوزہ و من تشنہ دہاں میگروم بیشک میرے خلق سے ایک چیز مساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کہانسی جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ خلق جہل جاہل گاہ مجھے یقین ہوا کہ یہی آواز ایک انجھ موٹی ہے کیونکہ خلق کے سوراخ کو صہر دیتی ہے اور غالباً اُس گانیوالی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہوگی کہ اُسکا خلق بحسب جسماست تنگ ہوگا اور جس کا خلق میرے خلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اُس کی آواز زیادہ موٹی ہوگی بہر حال آپ کی توجہ سے ایک بات تو سمجھ میں آگئی اب سب الفاظ کو اسی پر قیاس کر کے کچھ نہ کچھ خیال کر لوں گا۔

شنو۔ جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ جو کچھ آپ سمجھیں گے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواس اربعہ سے متعلق ہوگا جس سے آواز ادراک کا ممکن نہیں۔ اب آپ چاہہاں ہی اس میں رائے نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالم سموعات کیا وسیع اور حیرت خیز ہے۔

**غرض** وہ عورت جو گارہی ہے علاوہ خوش آواز کی فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اسکی آواز اور حسن فصاحت اور اشعار فصیحہ سے اہل جلیبہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی تحمین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سر دھن رہا ہے۔ کوئی وجد کی حالت میں بے تاب ہے وہاں ایک بہرا بھی بیٹھے اُن لوگوں کی حالت دیکھ کر متعجب ہے اور دل میں کہہ رہا ہے کہ ان حقا کو کیا ہو گیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشائستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اُس کے حسن سے کچھ کام نہیں صرف آواز پرست ہے شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعری جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغت اشعار پر عیش کر رہا ہے۔ قوال صرف آواز کی نشیب و فراز وغیرہ لوازم موسیقی پر لطف اٹھا رہا ہے نہ اسکی نظر عورت پر ہے نہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض حسن پرست کو اُس کے حسن و جمال میں وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش دیوار بنا ہوا ہر نفس خوش آوازی پر جان دینے والوں کی یہ حالت ہے کہ گویا اُن کے گلوں پر خنجر چل رہے ہیں۔ اس میں متقی بھی آن پھنسا ہے جو بیکار ہے کہ کسی طرح وہاں سے نکل جائے مگر موقع نہیں پاتا۔ بعض ایسے لوگ بھی اُس مجمع میں شریک ہیں کہ اُسکا

گانا ان کو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کیونکہ صرف اُس عورت سے تعلق ہے کسی کو اُس کے حسن سے کسی کو صوت سے کسی کو راگ سے کسی کو الفاظ سے کسی کو معنی سے کسی کو نظم سے اور کسی کو کس چیز سے تعلق نہیں بلکہ شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں اسلئے کہ کسی میں وہ تلذذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے نہی ہر حال ان کیفیات قلبیہ پر نظر ڈالی جائے تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت من جمیع الوجوہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہ ہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک ہی عورت گارہی ہے پھر اُس پر آثار یعنی کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی ہیں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبارات کی وجہ سے ہر شخص کا دل اُس آواز کو ایک خاص طور پر مشابہہ کر رہا ہے جس سے اس آواز کی صورتیں متعدد ہو رہی ہیں ہر چند یہ تکثر اعتباری ہے مگر چونکہ آثار ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو دیکھ رہا ہے دوسرے کو خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں تباہی ہے اگر تکثر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اُسکو دوز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دور

کر دیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جائے کہ اُس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوتیں  
موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اُس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔  
اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں  
کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی من حیث ہو  
کلی محسوس نہیں ہو سکتی اس لئے ہم یقیناً کہہ سکتے کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان  
تمام صورتوں پر منبسط اور محیط ہونکی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انقسام کا ہوتا ہے جو  
فی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات  
جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اُس کا ٹھوس جزئیہ  
میں ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اُس کا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اسلئے  
کہ مصداق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امر غریب اس کے ساتھ ملے  
اس لئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین میں دخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا  
کہ وہ تعینات منظم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منظم الیہ۔ اس صورت میں لازم  
آئیگا کہ ماہیت غیر تعین ہو اور تعین ماہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا متقاضی  
یہ ہے کہ منظم اور منظم الیہ دونوں کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہو اور اگر منظم  
کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئیگا کہ تعین ماہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے  
اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منظم موجود ہے یا  
معدوم اگر معدوم ہو تو اُس کا انضمام کیا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منظم خود بھی تعین ہوگا

کیونکہ وجود غیر تعین کے ممکن نہیں پھر اسکا تعین نفس ذات ہے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہوگا پھر اُس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم جائیگا اور یہ تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہوگا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اُس کا اسی صوت پر ہو۔ اس لئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منضم ہو سکے غرض یہ ثابت ہو گیا کہ صوت اپنی ذاتی تعین سے متعین ہے اُسکے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اُس کا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عورت مجمع ہو چکے پہلے سے گاہی تھی تو اُس وقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور جوں جوں مجمع بڑھا گیا نئی نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پھر اگر مجمع کی برخاست ہو جائے اور وہ گاتی رہے جب بھی وہ آواز موجود رہیگی جس سے ظاہر ہے کہ اُن صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہ ہوا بلکہ اُن صورتوں کے وقت بھی وہ اسی حالت معرفت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صور تھا جس سے ان صور حادثہ میں اُسکا تسلسل ہونا مستلزم اسکے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس تعین وجود کے ساتھ قبل حدوث صورت تصف تھا بعد حدوث و فنا ہی صورت بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر مفار صوت معلوم ہوتی ہیں سو اسکی وجہ یہ ہے کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو صوت مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورتیں باعتبار ایک

تقین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اس وجہ سے کسی کا حل کسی نہیں ہو سکتا جس سے باہمی مبادنت صورت ثابت ہوتی ہے مگر یہ نہ خیال کیا جائے کہ اس باہمی مبادنت سے نفس صوت اسے علیحدہ ہو گیا بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ جتنی صورتیں ہیں اسی صوت کے شیونات اور تعینات ہیں جتنا منبع اور نشاۃ ہی ایک صوت ہر جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صورت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں سے علیحدہ مشابہ نہیں ہو سکتی اور جو مشابہ ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہر چند اوصاف و اضافات ان میں بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کر سکتیں جیسے برقی تقین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گو نام اور تعین جدا ہو گیا بلکہ وہاں ہی سمجھا جائیگا کہ برف منظر اور پانی ظاہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف تغنی وغیرہ میں تنزل کر کے صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب مرافقت ذاتی اور مرتبہ اطلاق کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے ساتھ نہیں کہ کوئی صورت درجہ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر چند صوت ان صورت خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اس نے حلول کیا ہے نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اس لئے کہ حلول و اتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مغایرت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جرن کسی آدمی میں گہں جاے یہاں تو وہ کام نہیں



اطوار و شیوں صوت کی ہیں۔

پہرا۔ ایسے بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں یا مختلف اقسام کے اور وہ آنی ہیں یا زمانی۔

شستوا۔ موافق میں لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم پر ہیں مصوتہ اور صامتہ مصوتہ حروف تدوین میں جو ساکن ہوں اور اُن کے ماقبل کی حرکت اُن کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامت ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن پھر بعض حروف صرف زمانی ہیں جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور سین شین اور بعض حروف آنی جیسے طا و ا ل وغیرہ جن کا دور از کرنا ممکن نہیں۔ اور بعض آنی مشابہ زمانی میں مثل را و ا حاکا کے جنکے افراد آنیہ چند بار متواتر دہوتے ہیں۔

پہرا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع قلع آنی ہیں جبکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع وصول کا نام ہے اور قلع لا وصول کا نام جو دونوں آنی ہیں پھر حروف زمانی کیونکر ہو سکیں گے اور مصوتہ و صوامت کے ناموں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف تدوین میں ہے اور باقی حروف میں صوت نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صموت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف مد کے سلب سب میں معتبر ہے پھر جو کہا جاتا ہے کہ تیس چالیس حروف ہیں تو ان اعدام میں تماز کیسا اور اگر عدم اضافی لیا جائے تو بھی صوامت تین سے زائد نہیں ہو سکتے خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات میرے لیے پوچھتا ہوں کہ لوگوں نے یہ کیا یہ غلط شہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے

بات کو سوں پہنچائی جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع و قلع سے جو ایک  
 موسومہ متوج پیدا ہوتا ہے علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اُس کی شکل خاص کو  
 بجاڑینکے لئے کافی میں اس لئے کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہوا جو باطن سے نکالی  
 جاتی ہے ہر ہر ستون کے پاس ٹکڑا کر ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ ہم  
 لطیف جب کیفیت پر ٹکڑا کر کہاے گا تو ضرور پریشان ہوگا پھر جب ہوا پریشان ہوگی  
 تو وہ متوج خاص جس پر مدار آواز کا رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہیے اور اسکی پریشانی  
 موجب پریشانی صوت ہے اور قطع نظر اسکے کہ تفرق و متوج سے بات بگڑ جائے  
 ہر ستون کے قریب بات کا محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں  
 راز کی باتیں بھی کہی جاتی ہیں حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوائی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور  
 ستونوں کے پاس اس کا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت جس باطل ہو چکا  
 تو ملزم یعنی اُسکا کیفیت ہوائی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے کہ بات  
 یعنی حروف مجتہدہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجوہات کا باطل ہو گیا۔ اور  
 یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون  
 اُنکا کو سوں پہنچنا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اسلئے کہ جب  
 وہ سنہ سے نکلیں تو بجز حرکت آئینی کے مقصود تک پہنچنا انکا محال ہے حالانکہ باتفاق  
 متکلمین و صکما انتقال عرض کا محال ہے۔ حکما نے حرارت اور بو کی حرکت میں یہ جواب  
 دیا ہے کہ مجاورت بو اور ہوا کی وجہ سے اجزاء متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے  
 اُسکے بعد عقل فعال دوسرا شخص بو اور حرارت کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے  
 خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے

ہر ایک جز میں ہوا اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مثال مستقل قائم ہے اور جہاں تک  
 ہوا اور حرارت ہوا میں پہیلی ہوئی ہے لا تعد ولا تحصى امثال ہوا اور حرارت کے قائم ہیں  
 اور ہر آن میں تجدّد امثال اُنکا ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں  
 اور یہاں بھی اتقال عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہوگا کہ ہوا سے محدود  
 میں لا تعد ولا تحصى امثال ہر حرف کے قائم ہیں مگر اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ جب کان  
 کے عصب مفروش پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہ ہو کیونکہ مقام سمع میں ہوا کے  
 صد ہا جز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساس ہونا اور  
 باقی کا احساس نہ ہونا ترجیح بلامرغ ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہوتا ہوگا حالانکہ  
 بشبہات اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی حاسہ  
 کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجدّد امثال ثابت ہوتا جیسے صوفیہ تمام  
 اشیائیں اُسکے قائل ہیں اسلئے کہ وہ حرف جہاں پیدا ہوگا وہیں فنا ہوگا پھر دوسری  
 آن میں اُسکا مثل جز مجاور ہوا میں موجود ہوگا اور وہ بھی وہیں فنا ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس  
 ہر آن میں ایک جز ہوا میں اُسکا فنا اور دوسری آن میں اُس جز کے مجاور جز میں  
 اُسکے مثل کا وجود ہوتا جائیگا یہاں تک کہ وجودات امثال کا سلسلہ ختم ہو جائے  
 ابتداء تولد سے آخر فنا تک اُسکی عمر بھی جائیگی پھر عمر کو کسی آواز کی چھوٹی ہو جیسے چٹی  
 کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ  
 ابتدا سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گوحسّا تو اردو توالی امثال کی وجہ سے ایک  
 سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ کی آواز پنڈھریل مسافت پانچ  
 دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری مثل ریل کے ایسی مرض کی جائے

کہ اُسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پھر آواز کے ساتھ چلیں تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی رنگی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں بلکہ ہر آن میں اُسکے امثال کا تجد و ہوتا رہا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ عمر بھر جس ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت تجد دی ہے۔ حکماء کے نزدیک یہ بات اعراض خاصہ میں لازم آتی ہے اور اشاعرہ کے نزدیک کل اعراض میں تجد و امثال ہوتا ہے اور صوفیہ کے نزدیک کل عالم میں۔

پھر اگر غور کیا جائے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہوا اور ہوا اُسکا فعل ہو جس طرح اکثر حکما قائل ہیں کہ نور جسم ہے اور ہوا اُسکا فعل ہے کیونکہ جس طرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ وہ تو ہوا کو پھاڑ کر کان کے پردوں پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ متوج ہوا کا صدمہ ہے سو وہ فلفط محض ہے اس لئے کہ مثلاً حلق کے قرع و قلع سے جو متوج پیدا ہوتا ہے اُسکے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے اگر کسی سخت جسم سے ہوا میں شدید متوج پیدا کیا جائے جب بھی اُس سے ایذا نہیں ہوتی بخلات آواز قوی کے جسکی ادیت کو اہل حس جانتے ہیں غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا کو پہاڑ کر پر وہ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسلمہ کہ ہر متحرک جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو بوجہ حرکت جسم کہہ دیا حالانکہ بحسب تقریر بالا اُسکا کوئی ثبوت نہیں پھر آواز کے جسم ہونے میں کیا تامل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ متوج صوتی کے بعد پردہ گوش پر ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے کینچنے

سے اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا نکلنا اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ پہلے تو وہ متوج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اُس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے۔

اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہیے کہ سامع کو مکمل کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اسی کے پاس ہوا اور جس میں صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی مکمل ہو گا اور حقیقی مکمل سبب کلام ہو گا نہ مکمل۔ غرض کلام نہ قرع و قلع کا نام ہے نہ متوج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے کہ ایک ایسے جو ہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اُس کے شرائط موجود ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ اُسکو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اُس کا ہوا ہے اگرچہ مکمل مذاق معقولی میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چنداں مخالفت بھی نہیں اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی مبدأ فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اُسکو تشخصات خاصہ عارض ہوتے ہیں تو اُس کا نام کلام ہے اور محل اُسکا ہوا ہے۔

خیر اسکو چھوڑئیے اب یہ بتائیے کہ بات کر نیکیے وقت اتنے کام ہوتے ہیں صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظہ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اُس مضمون کے اجزائے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنی با محاورہ اُکھو مکر ب کرنا۔ ہر ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اُسکے مخرج پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہو اُکو استعمال کرنا سوائے اُسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم

و نتائج کلام کی تخیل حالت مخاطبہ پر نظر اٹھائے کلام میں وہ جو کچھ کہے اسکو سننا اور  
 اور اک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سوان تمام افعال کی طرف ہر نفس متوجہ  
 رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر ہر  
 آن میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ سمجھیں  
 ان میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا کہ ہر آن میں مختلف  
 افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر ان تمام افعال  
 کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنیوالا کون ہے طبیعت نہیں ہو سکتی  
 کیونکہ یہ حرکات و سکونات امور طبیعیہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے  
 ہیں اور سوائے نفس اور طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر  
 ہوتے ہوں اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو اور وہ محال ہے۔  
 بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے  
 بات کرنا محال ہے۔

شنوا۔ لا یصدر عن الواحد الا الواحد تحقیق کے نزدیک مخدوش ہے تو  
 جائز ہے کہ تمام افعال نفس و طبیعت سے ہوں اگر کئے امور کی طرف ان واحدیں  
 نفس توجہ کرے تو تحقیق کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔

بہرا۔ اگرچہ آپ نے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسئلہ مقدمہ کو بگاڑا مگر  
 جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم عقل رکھتے ہیں  
 کوئی طریقہ اس کا سیکھ جاتے اور اس پر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہماری پاس تو  
 یہ ثابت ہو گیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکوں کے ایک دوسرے کو دیکھ کر منہ چڑھا



ہو یا کوئی بیماری ہے مثل شیخ وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

**اگرچہ حکمائے آواز کو کیفیات ہوا سے قرار دیا ہے مگر اسپر کوئی قوی دلیل نہیں ہوا ہے اسکے کہ اتفاقاً ہوا رکھڑ صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں بھی آواز سنی جاتی ہے اسوقت پانی کی کیفیت قرار دیجائیگی غرض آواز کا مسموع ہونا یقینی ہے رہی یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے وہ استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور دلائل انہی سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں نہ ہوں ثبوت اسکا اس مثال سے ہو سکتا ہے کہ دو شخص مثلاً کہیں آپس میں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ دونوں دو نونکے عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خرف و شاذ عدوت کی نمائش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود چھپا کہ او با شوں کے مجموعوں میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل انہی مفید قطع نہیں۔**

**اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہو حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت نہیں پھر وہاں آواز کسی جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جب تک کسی جسم کو بدلائل نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ اُقتوت یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جوہر ہے جب آواز وہاں**

جوہر ہوئی تو زمین پر اُس کا عرض ہو ناممکن نہیں ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئیگا اور جوہر ہونے سے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ تداخل جوہر لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا تداخل پانی کیساتھ ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ رنگ اور پانی میں تداخل جوہر نہیں بلکہ قیام العرض بالجوہر ہے جو جائز ہے تو جواب اُسکا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ پانی میں کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا پٹریا کا رنگ تو ظاہر ہے کہ اُس کا رنگ توڑی ہوئی میں بہت دور تک پھیل جائیگا۔ اور پانی کو نگین کر دیگا۔ یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کیساتھ قائم ہے بلکہ اُس رنگ والی چیز کے اجزائیں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ اُس رنگ والی چیز کے مستقل اجزائیں ورنہ احتمال جوہر کا عرض کیساتھ یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے اور فی غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعدت کرے اور وہ کلم اجزا پانی سے علیحدہ کر لے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکل جمع ہو جائیگی اور پھر مثل سابق ایک جسم حاصل ہوگا جو نہایت باریک اجزا بن کر متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جوہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا اگر اُس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے عرض جسم رنگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جوہر ہو اور ہوا میں حلول کی ہو اور اُس کا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی ہے خصوصاً اُن لوگوں کے مذہب پر جو اُس کی جوہریت کے قائل ہیں۔

پھر چونکہ آوازیں انتقال محسوس ہے تو اسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ  
 اوپر مذکور ہوا اسلئے وہ متعین بھی ہوگی اگرچہ تماس سطحین والا تحیر لظاہر اس پر صادق نہ آجگا  
 مگر تحلیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علیٰ ہذا القیاس فراغ مہوم بھی وہاں صادق  
 آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں حیز والا جسم متعین کی وجہ سے ٹکرا  
 اسکو احاطہ کر لیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے حیز اپنی حالت پر باقی رہیگا۔  
 پھر اس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قریع قطع  
 سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے مثلاً بندوق  
 اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع متخالفہ ہیں علیٰ ہذا القیاس حیوانوں کی  
 آوازوں میں بھی باہم متخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک نوع کی اصناف ہیں جسکا اتحاد  
 جنسی اور تخالف نوعی و شخصی سامعہ کے واسطہ سے سمجھا جاتا ہے۔ پھر آدمی  
 کی آوازیں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے یہاں ایک نفس آواز ہے  
 جسکا اطلاق تمام آوازوں پر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی  
 وہ آواز جرنی جونی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک  
 نہیں اسلئے کہ اس پر آواز خارجیہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اس کا  
 اسکے وجود پر دلیل تین ہے البتہ اس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے  
 اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز اور فرض  
 کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز نہجی  
 اس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے میں تو کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی  
 موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور چیز اس کا

وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سینکڑوں آدمی اور ہزاروں حیوٹیاں وغیرہ جانور جنکی سماعت سلم ہے موجود ہیں اور وہ اب اس آواز خاص یعنی (آ) کو سُن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اول نفوس آواز بسیط ہے اسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے تو متوکہ کیف سے ہے جسکی تجزی بالذات نہیں ہو سکتی پھر ہمزہ جسکو آواز کا فرد کہتے یا کیفیت وہ بھی بسیط ہے عرض (آ) جو مسموع ہے ہر طرح سے بسیط ہے اتنے بڑے چیزیں جسکے اجزاء ظاہر الاقعد ولا تختی میں متدہونا اسکا قرین قیاس نہیں اسلئے کہ متد چیز کو اجزائے مقدار یہ ضرور ہوتے ہیں اور (آ) کو کوئی جزو مقداری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (ا) نہیں بلکہ ہر ایک جزو مسافت میں ایک ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو بشہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (ا) سننے کا طرح قوی ہیکل شخص اور چھوٹا لڑکا ایک ہی سنتا ہے اگر ایک ایسی نئی بنائی جائی جسکے سرے پر نہایت باریک سوراخ ہو اور وہ عصہ مغبوش سماعت گاہ پر رکھا جائے جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اور اگر سر اس نئی کا بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اگر اس میں شک ہو تو تجربہ کریجئے اس سے ظاہر ہے کہ حیوٹی بھی ایک ہی (ا) سننے کی اور شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو سزاوار ہے ہی حیوٹی کی سماعت سو وہ آئے شریفہ

وقالت فملا لایم سے ثابت ہے۔

**الحال (آ)** اگرچہ سبط ہے مگر اسکا انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ اُس تمام مکا میں  
 بوحث شخص ایک ہے۔ پھر اُس (۱) کی صورت ایک طور پر نہیں جس کی سماعت  
 بالکل کند ہے اُسکے پاس اُسکی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت والے کے  
 پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہوگا غرض اُس آواز (۱) کا  
 اثر کہیں یہ ہوگا کہ سنتے والے کو ایذا ہوگی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہوگا  
 کہ پوچھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس  
 اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس  
 اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف  
 ملزومات پر دلیل ہے اگر مبادی آثار مختلفہ کالفس آواز (۱) ہو بلحاظ اعتبارات تو  
 چاہیے کہ آثار ایک قسم کے ہوں اس سے معلوم ہوا کہ مبادی نفس (۱) نہیں اور  
 چونکہ آواز اور ہمزہ بیض ہیں تو سوائے اسکے کہ کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف اُصولوں  
 کی طرف منسوب ہوگا جو بحسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور  
 میں باعتبار سماعتوں کے ہزاروں صورتیں اُس (۱) کی ہونگی اور ہر چند مسموع نفس  
 (۱) ہے مگر ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اُسکے مختلف ہیں کہیں  
 قوی کہیں ضعیف کہیں قبیح کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ  
 ان صورتوں میں کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذات مختلفہ کی نہیں ہو سکتی اسلئے  
 کہ وہاں ذات سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور نشا اُس کثرت کا صرف اعتبار  
 ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وہاں ایک ذات ہے جو متکثر ہے بتکثر اعتبارات اور

بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ اگر فرض کریں کہ وہاں کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (ا) کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابہ ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ اُن صورتوں کا وجود خارج میں باعتبار سماعتوں کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعہ میں جن پر آثار واقعہ مرتب ہو رہے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے۔ ورنہ وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئے گا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (ا) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کئی جو تقسیم الی الاجزایا الی الجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الاجزاء کو اور جزئی ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حیرین اُن صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اُن صورتوں کے ساتھ مخالط نہیں جس سے تعدد یا تجزئی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں تکثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اُن تمام صورتوں میں وہی (آ) ہے کیونکہ اُسے

اُن تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ) نہیں

جس سے تاثیر لٹے فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام صورتیں اسکی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔



اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) ان جمیع الوجوہ عین صورت فیصلیہ نہیں ہر چند انہیں اتحاد ذاتی ہے مگر تغائر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اس پر آثار مرتب ہیں اسوجہ سے حل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (آ) کا ان صورتوں کیساتھ اتحاد حلوئی نہیں جس سے امور متعددہ بحجب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذاتاً متعدد ہو جائے جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش آئیں گی میری عقل میں تو یہ بات نہیں آسکتی کہ ایک چیز - واحد نفسی متعین بالذات ہوا اور متعدد بھی ہوا اور اس کی تمام صورتوں میں مفارقت باہمی ہو اور وہ واحد نہ انہیں منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ انہیں حلول کرے نہ انکے ساتھ متحد ہوا سلسلے میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے میں آپ کی ایک نہ سنو چکا جیتک آپ آواز کا وجود و وجود کے چیز میں نہ ثابت کر دیں کیونکہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بسیط کا حیزر اتنا بڑا ہوا اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ آخر حیزر کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گو وہ مسافت تھوڑی ہی کیوں نہ ہو پھر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ کل اس مکان کو جہیں سنا گیا دفعت کثیرہ میں طے کر لیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس مساحت کل حیزر کی مسافت کی ہو جاتی ہے۔

ادنی تاہل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی چھوٹی مقداریں جیسے وہ بسیط نہ ہوگی حالانکہ ہمزہ کی بساطت مان لی گئی ہے اسوجہ سے کہ تکون اس کا

ایک آنی حرکت خلق سے ہوتی ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس کو اجزائے متعدد ہیں یا وہ کیفیت اجزائے مقداریہ کی ہے تو حرکت اسکی جمیع جہات میں مسلم نہیں آئے گی کہ حرکت اسکی ارادی نہیں ہو سکتی اسواسلئے کہ وہ حیوان نہیں اور طبعی بھی نہیں۔ اسواسلئے کہ صرف ایک جانب اسکی حرکت نہیں اور قسری بھی نہیں اس لئے کہ اسکو حرکت طبعی نہیں اور سواسلئے اسکے اگر قاسر قرع و قطع ہے تو صرف آگ کی جانب حرکت چاہیئے جیسے پانی میں محسوس ہے مالا نکہ حرکت اسکی اس قسم کی کبھی جاتی ہے جس سے وجود اس آواز کا بصورت دائرہ بلکہ بصورت کرہ ہو۔ پھر اگر وہ کیفیت ہے تو اتصال عرض کا محال ہے۔ اور اگر انفعال ہوگا اسکی استعداد کی وجہ سے آنا فانا ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جہاں استعداد کی وجہ سے اتصال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیفیت مقام تکون میں باقی رہتی ہے جیسے حرارت برودت بو وغیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں کہ محل تکون سے کیف معدوم ہو اور دوسرے اجزائیں موجود رہیں۔

**العرض** حقیقت آواز ہمزہ کی اب تک سمجھ میں نہ آئی کہ کانوں میں اسکی حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے یا تشنج عصب کا یا تمدد اسکا یا کوئی اور بات ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے اکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیئے پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلئے کہ وہ معقول ثانی ہوا اور انقسام اسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا تشکر ہونا یا نہ محال ہے حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئے محال لازم آئینگے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے

اسلئے اُس کا وجود محال ہے۔

**شنوا۔** آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت تو دی ہی نہیں جس سے اُس آواز کو اور ہماری بات کو سنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے ہوئے ہیں کہ ہر بات میں انہیں کا قیاس اُن امور میں لگاتے ہو جو آپ کو غیر محسوس ہیں خدا تعالیٰ کے فضل سے ہمزہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اسکا بدیہی ہے اگر ہر طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کر دے گے ہیں اُسکے وجود میں ذرا بھی شک نہ آئیگا گو اُس کی حقیقت ہم آپ کو نہ بتا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اُسکی بداہت کے قائل ہوتے اسوقت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھ کر روئے اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے کہ یا اللہ سماعت عطا فرما یا بغیر اُسکے اور کسی طریقہ سے

سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہومردوں کو وہ سنا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے لَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَوَارُ مَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ اور سوائے اسکے اگر بڑے بڑے عقلاء اقسام کے مونگا بنائیں کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکیں گے۔

**الحال** کہتے ہی دلائل قائم کیجئے نہ اور زنا دینا کو ادراک بصر ہو گا نہ سہرے کو ادراک سماعت نہ آئٹم کو ادراک شم رواج کا نہ عین کو ادراک حقیقت جماع کا علیٰ هذا القیاس کل ادراک جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جب تک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی ادراک کا

نہ ہوں اُس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل رفتی  
 رنگ - مقدار - اشکال وغیرہ صد ہا کلیات سے محروم ہے۔ ہر چند لوگوں کے  
 خبر دینے سے وہ کلیات اُسکے پاس مجہول مطلق نہ ہی مگر صرف اتنا جانتا کہ وہ کچھ  
 ہیں علم نہیں ہو سکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اُسکے اعداد سے ممتاز کر دے اور یہ علم  
 سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہو سکتا مثلاً مفہم کلیہ کے سننے سے نابینا کو  
 سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی کا وجود قطعاً نظر  
 اُسکے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہو نیکی لئے جزئیات کا احسا  
 یا وجدان شرط ہے پھر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری کلی اُس تکین سکتی  
 ہے جو اُسکی ضد ہو۔ مثلاً عدم ہر چند تصور کے قابل نہیں کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہے  
 اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اس وجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اُس کا  
 بھی تصور ہو جاتا ہے اسی طرح بجذف بعض عوارض بعض کلیات ذہن میں  
 بنا سکتے ہیں مثلاً ہولی ایک جوہر مجرہ ہے قائم بالذات ہے نہ منقل ہے نہ منفصل  
 نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہر سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے اُسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض  
 مابعد الجسمیہ یعنی کیفیات جہانیہ سے قطع نظر کیا پھر طول و عرض و عمق سے اُسکے بعد  
 جواباتی رنگ یا یعنی جوہر مجرد کو علیحدہ تصور کر لیا یہاں وجدان کو ہی دیتا ہے کہ ہولی کو  
 نابینا کا ذہن جلد بنا لے گا اسلئے کہ اُسکو عوارض مرنی سے قطع نظر کر نیکی ضرورت نہ ہو گی  
 اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں جس کو دخل نہیں اُنکا وجود بھی ذہن  
 میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے جیسے ہولی کہ کبھی محسوس نہیں ہو سکتا  
 مگر نابینا اُسکا ادراک کر سکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کر سکتا اس موقع میں

اگر یہ کہا جائے کہ نابینا مثل بیہوشی کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کر لے تو کون مانع ہے کیونکہ لاجحرفی التصور مسلم ہے۔

**جواب** اس کا یہ ہے کہ ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حق تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کروڑوں آدمی پیدا ہو اور اُسکو ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس بیس مہلات اور اُسکو عجوبہ بنا نیوالی چیزیں اُس میں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کریگا حالانکہ اسکو عقل فی الجملہ قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے کروڑوں ہی آخر متصرف ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے مگر نابینا کا تصور سواد و بیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے کیونکہ جو صورت بیان سے اُسکے ذہن میں آئیگی وہ مطابق واقع کے نہ ہوگی مثلاً جب اُسکو کہا جائے کہ بیاض ایک چیز ہے تو اُسکے ذہن میں وہی چیز آئیگی جو اُسکے علم کے مناسب ہے مبصرات کے قسم میں کبھی نہ ہوگی پھر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ مثل تلوار کے خیال کریگا۔ جو دو جسموں کو علیحدہ کرنیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے کیا خیال کریگا سر یا کچھ پھر اس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرماوے اور سپیدی اُسکے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصوری کے مطابق اُسکو ہرگز نہ پائیگا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے ذریعہ سے عمر بہرہ ادراک کیا کرتے ہیں مگر اُس کا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اُسکا ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے کو اس سے محسوس نہیں

اُس کا ظاہر ہے چونکہ بصارت محسوس نہ ہوئی اسلئے اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ ایسی وجہ  
اُس میں حکماء کے تین قول ہیں اگر اُس کا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا تو کسی کو  
استدلال کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ مذاہب ثلاثہ میں جب بڑے بڑے عقلیہ حکماء  
کو جو عمر بہر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اُس میں اس قدر حیرانی ہو کہ اب تک  
کوئی بات حل نہ ہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو سچا رہ نامیہ اس طرح اس کا ادراک  
کر سکتا۔

**الحال** ممکن نہیں کہ نامیہ کی عقل بصارت یا اُس کے متعلقات کو ادراک واقعی  
کر سکے تو معلوم ہوا کہ لاجر فی التصور کا مطلب یہ نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ نہ کچھ ہر  
چیز کا تصور ہو سکتا ہے جیسے اندھے کی ٹہری کہیر کا تصور مشہور ہے۔ اس سے  
وہ ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور  
ہماری عقلیں پابند محسوسات کی ہیں اور اس دعویٰ پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم  
نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہونیکا یہ تھا کہ اہل البدیہیات ہوتا کیونکہ  
وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکریہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہے  
ورنہ غیبیۃ الشی عن نفسه لازم ہوگی جو محال ہے با این ہمہ جس قدر اختلاف و امتیاز  
سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ قبل علم اعضا نفس  
کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ پھر غور طلب یہ بات ہے کہ نفس کو  
انا انا کہتے ہوئے ہزاروں سال گزر گئے مگر اب تک اسکو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں  
کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں جزء لایجزی ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جسمانی۔



کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ - علویہ - خفیفہ زندہ - متحرکہ تمام اعضا میں ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے پھول میں پانی -  
 کوئی کہتا ہے میں قوت دماغ ہوں -  
 کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں -  
 کوئی کہتا ہے میں یہی سبکل محسوس ہوں -  
 کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے -  
 کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں -  
 کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں -  
 کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے -  
 کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم میں ہے -  
 کوئی کہتا ہے پانی ہوں - یہ تو مذاہب مشہورہ ہیں اسکے سوا اور بہت اقوال ہیں -

پچھریہ اختلاف علحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر حادث ہے یا قدیم اور بعد فنا ہے بدن باقی رہتا ہے یا نہیں - اور تمامی افراد میں متحد الحقیقہ ہے یا مختلفہ الحقائق او وہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں - کلیات جو دنیا کو اور اک کرتا ہے یا صرف کلیات کو - اور نفوس متناہیہ ہیں یا غیر متناہیہ -

الحال ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکما کے نفس باواز بلند نہ رہے ہیں کہ اپنا حال ہیں کچھ معلوم نہیں اگر براے نام کچھ کچھ بھی دیا تو وہ تخمین اور اٹکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل

اس بات پر کہ خود حکماء کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں یہ ہے کہ جتنے اقوال حکماء کے ہیں۔ وہ خود ان کے نفس کے اور اکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اسکے نفس کی خبر دی ہوئی ہے پھر انکا اختلاف دلیل اس بات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور اور اک نہیں اسلئے کہ اگر اور اک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و میاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے یہ حکماء کے نفس کا حال ہوتا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں بنا سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

**جسم طرح** نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اسکو اپنی صفات کا بھی علم پورے طور سے نہیں چنانچہ علم کی حقیقت اب تک نہ کہلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص جانتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہاں تک کہ لڑکے بھی اسکے قائل ہیں اور یہ اب بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت وجدانی ایسی حاصل ہوتی ہے۔ جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور رابیت کیا ہے اب تک معلوم نہ ہوئی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ عالم و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جبکی تعبیر تعلق سے کی جاتی ہے اس قدر تو ضرور ثابت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اس پر یہ زیادہ کرتے ہیں کہ علم صفت حقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوں گی ایک صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ یہ تین چیزوں کے قائل ہوئے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے تیسرا تعلق احد ہا کا یا دونوں کا۔ مارتیریہ رحمۃ اللہ کا مذہب ہے کہ وہ نورانی

جو حق تعالیٰ کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔ حکما کا مذہب ہے کہ ذہن میں معلوم  
 کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیف سے ہے پھر ان میں بعضوں کا یہ مذہب ہے  
 کہ اشیا اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ معلومات کی شج  
 آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی ذہن کا  
 اس صورت حاصلہ کو قبول کرنا۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک حالت اور کیف  
 انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور بعض کہتے ہیں  
 کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں  
 پھر بعضوں کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلیٰ درجہ کی بدیہی ہے لیکن بسبب شدت  
 وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ  
 کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اسکی نہایت دشوار ہے اور بعضوں نے  
 کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کروڑوں آدمی  
 کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے  
 دل میں سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے ہزاروں  
 حکما کا قول ہے کہ ادراکات دماغ سے متعلق ہیں۔ یہ انہوں نے دیکھا کہ بہت  
 سی ایسی چیزوں کا ہم تصور کرتے ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ ان چیزوں کا  
 بھی ہم تصور کرتے ہیں کہ خارج میں انکا وجود محال ہے جیسے اجتماع النقیضین  
 وغیرہ اور نیز ان چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع النقیضین محال وغیرہ  
 پھر جب ان چیزوں کا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات  
 نفس ناہقہ میں اور معانی جزئیہ قوت وائہمہ میں اور صور مادیہ جس مشترک خیال میں اور

ذہن ان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ مکمل کے نزدیک سلم ہے کہ ذات و ذاتیات انکار وجود میں محفوظ رہتے ہیں اسلئے ضرور ہے کہ حقائق جوہر یہ وجود ذہنی میں بھی جوہر ہوں حالانکہ جمیع صور ذہنیہ حکماء کے نزدیک کیفیات ہیں اس اعتراض کا منشاء یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے وہی ذہن میں بھی موجود ہے بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شے کے وجود کے لئے گویا طرف ہیں جیسے مقابلیں اگر ٹھہری میں بند کیا جائے تو یہی وہی مقابلیں ہے جو وہ ہے کو کہینہ ہوتا ہے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی بالبتہ فرق اتنا کہ جذب حدید کے لئے خلیج میں ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے معنی میں نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو علیٰ ہذا القیاس کل مہیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں ہوا و جس و حرکت و لطف جیسی ہوں گے کہ اس کا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جوہر ہے نہ نامی نہ حس نہ متحرک نہ ناطق۔ اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں مملوب ہوں تو سلب الشی عن نفس لازم آئیگا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں اجمال تفصیل کا فرق ہے اور مقابلیں کی مثال یہاں صادق نہیں آسکتی اسلئے کہ جذب حدید علیہا کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ نقصان نہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ ہو تو سلب الشی عن نفس لازم آجائیگا ہرگز جائز نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان ذہن میں نہ جوہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی

نہیں کیونکہ ذہن میں انسان جب انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے  
 دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت اسکی قائل ہو گئی ہے کہ ذہن میں اصل شے  
 نہیں آتی بلکہ اسکی شجہ اور تصویر آجاتی ہے جس سے ادراک اصل شے کا ہوتا  
 ہے جیسے کسی شے کے عکس کو دیکھنے سے اصل شے کا ادراک ہوتا ہے لیکن  
 اس غرض سے حصول اشیا باشبہا کے قائل ہو گئے ہونگے کہ وجود ذہنی  
 کے وقت اشیا پر جو ہریت صادق نہیں آتی۔ مگر ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے  
 کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ اُس تصور میں  
 دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا صغرو کبر صاف  
 ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالیہ میں ہوتا ہے  
 جو جسم میں نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اُس بخار کو عارض ہوتی  
 ہے جو دماغ میں ہوتا ہے اور نیز اشخاص معینہ اسکی کیفیت خیالیہ میں ایسے طور پر  
 آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں حالانکہ اُس  
 صغرو کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور پھر ان اشیا کا متحرک اور مشغول اُس بخار  
 میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی میں ان چیزوں کا وجود ہوتا  
 وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار و الحجم چیزیں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں  
 کی شجہ کا انطباع ظاہر البطلان ہے۔ سو جو لوگ حصول اشیا بانفسہا کے قائل ہو گئے  
 ہیں انہوں نے جوہر کی تعریف میں لفظ اذا و جد فی الخارج بڑھا دیا تاکہ جب تک  
 باہریت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ رہے اسوقت بھی جوہر اُسے صادق آئے  
 اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے کہ لانی موضوع ہوتی۔

اور اس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہو گئے کہ  
ماہیت جو ہر ذہن میں کیفیت ہو جاتی ہے۔

اور بعضوں نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و سامحت ہے۔  
اور محقق صدر الدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جو  
اسفارِ اربعہ میں لکھا ہے حاصل اُسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جب تک کوئی  
شے نفس کو حاصل نہ ہو نفس اُسکا ادراک نہیں کر سکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف ملل  
و وصفیت میں مختصر نہیں بلکہ بائز ہے کہ دوسری طور پر حاصل ہو جیسے تمام اشیاء  
حق تعالیٰ کو بغیر حلول و وصفیت کے حاصل ہیں جس سے وہ ادراک فرماتا ہے  
چونکہ نفس بھی مجرور ہے اور حق تعالیٰ نے اُسکو صاحبِ قدرت و علم و ارادہ و حیوۃ  
و سب و بصیر پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالیٰ نے آدمی کے نفس کو ذات و صفات و افعال  
میں اپنی مثال اس عالم میں قائم کی تاکہ اُسکو دیکھ کر معرفت اپنی حاصل کریں۔ اہل ملکوت  
کو اقتدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کریں جو قائم بالذات ہوں چونکہ نفس  
بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن غفلت و سلطوت سے ہے اسلئے اُس سے  
بھی متعلق ایک مملکت ہے کہ جو چاہتا ہے اُس میں پیدا کرتا ہے۔ لیکن چونکہ اُس  
میں اور اُس کے خالق کے بیچ میں بہت سے وسایط ہیں اسلئے جو افعال و آثار اُس سے  
صادر ہوتے ہیں ضعیف الوجود ہوتے ہیں یعنی وہ بذاتہ نہ متحرک ہو سکتے ہیں  
نہ انہر آثار خارجہ مرتب ہو سکتے ہیں بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ الملک و الاشباح و جودا  
خارجیہ ہوتے ہیں۔

عموماً قائل کا اثر اولاً بالذات صرف وجود شے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں



کیونکہ ماہیت کمال نقصان و بطون کی وجہ سے جامل سے مستغنی ہے اسی طرح نفس سے اولاً بالذات اشیا کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے جیسے وجود خارجی میں بھی وہ ضمناً ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونوں وجود میں محفوظ رہتی ہے انتہی المخصاً۔ الغرض اس اعتراض کے دفع کرینکے لئے کسی نے اصل شئی یعنی ماہیت کے دو ظرف یعنی خارج و ذہن قرار دیکر ہر ظرف کے لوازم علیحدہ علیحدہ قرار دیئے اور ماہیت کو دونوں میں باختلاف طرق محفوظ رکھا کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے کسی نے کہا علم مقولہ کیفیت ہی سے نہیں کسی نے ماہیت کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے سرے سے ذہن ہی کا انکار کر دیا۔ اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ بواسطت عروق ناظرہ اس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر کیمنچتی ہے۔

**غرض** اب تک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اسکے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا کی شج۔

**یہ بات** مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہوتا اگر کوڑا آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب بالاتفاق کہیں گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکمائے بھی سلم کر لیا ہے کہ ادراک اس کا نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز ملقت الیہ بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احاسی میں ادراک کرتا ہے اس کو نفس نہیں جانتا اور اسکے ذریعہ سے ملقت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے

تو کہ چرل بنی بچراغ چینی۔

اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اس قدر اختلاف ہو اور اختلاف کر نیوالے اعلیٰ درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھ میں آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعوے کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں مگر حیرت یہ ہے کہ علم کسی ملک میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے اعلیٰ درجہ کے عقلا اُس میں تخینیں لگا لگا کر باتیں بناتے ہیں۔ اور ہر ایک کا نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے علم تو خود نفس کی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حائل نہیں جس سے ادراک میں دقت ہو نفس ناطقہ تو دور دور کی باتیں بتاتا ہے۔ اور اُسکی یہ حالت کہ اپنی صفت امتنا ہے یا کیف یا انفعال اُسکو خبر نہیں۔

**حواس** کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں انہیں تو اُسکو کوئی شبہ نہیں رہتا کم و کیف و انفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتا ذکر لیتا ہے علم حضوری میں تو چاہیے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلاف اُسکے یہاں علم حصولی ہی میں انکشاف بڑا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہے تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔ اگر کہا جائے کہ نفس ناطقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرد نہ رہی اسلئے اُسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اُسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی میں ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجربہ میں تعلق کی وجہ سے کوئی فرق نہ آیا۔ جس سے اپنی ذات و صفات کا علم اُسکو حاصل نہ ہو۔

**الحاصل** دعویٰ تو وہ جسے چوڑے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کر سکتا ہے اور اسکی قوت ادراکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں اور اسکی حالت یہ کہ نہ اسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم یعنی جاننا کیا چیز ہے پھر ایسے مہل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اُس میں تاویل کی ضرورت ہے بڑی بے انصافی اور بے شرمی کی بات ہے۔ شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کی اپنی صفات کا علم چاہیے کہ ہمیشہ ہوا سئلے کہ حضور مدبرک مدبرک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ باطل ہے اسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ انکی ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی جیتک نظر و تامل نہ کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اسکا جواب یہ کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اسکا بھی علم ہمیشہ چاہیے خصوصاً اسوجہ سے کہ حکما کا قول ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت قلم فرسایاں ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجائش ہے اس لئے تصریح طلبہ کے لئے آزادانہ ایک تقریر کی جاتی ہے۔

**غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے** کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط بحواس کیا ہے اور یہ حواس بمنزلہ آلات ادراک قرار دئے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ سے نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی وجہ سے مادر زاد اندھا ایک بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اسی طرح مادر زاد بہرا وغیرہ۔ ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت

مدرکہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں کیسکتا اسلئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں منقود ہے حکماً  
اسکے قائل ہیں کہ اگر محسوس شے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو مگر اسکے ادراک  
کے لئے اسکی صورت جس مشترک وغیرہ میں جائیکے ضرورت ہے جسکا مطلب ہوا  
کہ ادراک اصل شے کا نہیں ہو سکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شے  
خارجی کا ہیں ادراک ہوتا ہے آخر ہر شخص صورت اور ذی صورت میں ضرور فرق  
کرتا ہے اور ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مرنے کو  
ادراک کرتے ہو یا اسکی شج کو جسکا وجود جس مشترک یا جلیدیہ وغیرہ میں ہوتا ہے -  
میری دانست میں سوائے حکماً یا اُن کے اتباع کے کسی کا نفس یہ نہ کہے گا کہ میں  
مقام تاریک میں بیٹھا ہوا انتظار اسکا رہتا ہوں کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص  
مقام تنگ و تاریک میں یعنی داغ میں کہ جہاں نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشندان  
اگر کوئی صورت آجائے تو اسکو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا  
ادراک کر رہا ہوں اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی  
ہر روزہ صحیح بتلاؤں میری دانست میں اتنا ضرور کہینگے کہ ہم اپنی دانست میں  
بیغیہ واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ خلاف عقل ہے  
**شرح مقاصد میں** امام رازی رحمہ اللہ کے سوالات کے جوابات میں حکماً  
کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مدرک موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں  
لیکن ادراک یہ ہے کہ اسکی صورت اور مثال مدرک کے پاس جاوے خواہیں  
یا اسکے آلہ میں۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آلہ میں محسوسات کے حاصل ہونے کو علم کما  
ادراک نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آلہ میں اُنکے حاصل ہونے سے حصول

عند المذکر ہوتا ہے۔ حاصل اس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مدرک شے خارجی ہے مگر نفس کا تعلق ادراکی اُس کی شج سے ہوتا ہے اس صورت میں محسوسات موجودہ اور غائبہ کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اس لئے کہ دونوں صورتوں میں نفس اصل شے کو دیکھا نہیں۔ پھر جو اشتیاق اور بقیاری نفس کو بعض اشیاء کے دیکھنے اور سننے وغیرہ کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اُسکو اصل شے سے کبھی تعلق نصیب نہیں ہوتا اُسکے روبرو جب ہوگی شج اور تصویر ہی ہوگی۔ پھر اس تقریر سے نفس کی حماقت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہ آدمی یعنی نفس ماطفہ سمجھتا ہے کہ میں اصل شے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع وہ اُسکو نہیں دیکھتا بلکہ اُسکی تصویر کو دیکھتا ہے عرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس خود محسوس ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ تعلق نفس کا بواسطہ جو اس کے نفس محسوس سے ہوتا ہے اس صورت میں جو چیز خارج میں محسوسات سے نہ ہوا اُسکے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہو سکتا اسلئے کہ تعلق کے واسطے معلوم کا وجود شرط ہے جسکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی سخا نے کی ضرورت ہوئی چنانچہ انہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے ہیں جیسے شریک الباری متنع وغیرہ میں اگر ان قضایا کو موضوع محمول کا وجود ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہو گا اسلئے کہ معلوم کا وجود وہاں نہیں۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے اسی قدر ثابت ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی چیز موجود ہے لیکن اُس کا علم ہونا اس سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جائز ہے کہ علم اُس تعلق کا نام ہو جو اُس موجود ذہنی کے ساتھ ہو اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایا مذکورہ کے وجود ذہنی بنا چاری مان لیا گیا حالانکہ

ہنوز اس کی ضرورت مسلم نہیں اس لئے کہ علم سجدہ ان اعراض کے ہے جو نفس کو عارض میں مثل ارادہ وغیرہ کے اور وہ خارج میں موجود ہے اس لئے کہ حصول اس کا نفس میں ایسے طور پر ہے کہ نفس اس کے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے تمام صفات نفس میں ہوتا ہے اسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے اور صورت علیہ پر یہ بات صادق نہیں آتی کیونکہ نفس میں اس کا حصول اور اس کی ہے حصول اتصافی نہیں ورنہ لازم آئیگا کہ جو اہرہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔

اور نیز وہ صورت ذہنی ہے خارجی نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئیگا کہ کلی حسیث علی کلی موجود خارجی ہوگا لاکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہو حکماً نے جو تکلیفیں پر اعراض کیا ہے کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہوگا اسی مادہ میں اُنہیں بھی عرض وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں نہیں آسکتی پھر حکم کی صورت آ رہی ہے اگر وہ خارج میں ہے تو خلاف مفروض ہے اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں معدوم کی دو چیزیں ہوں ایک صورت دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے مالا لکہ وہ باطل ہے جس کا کوئی قائل نہیں۔ شارح مقاصد رحمہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی صورت اور اس کا معدوم کی صورت ہونا نہیں معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے کہ اگر خارج میں اس کا اور اس معدوم کا تحقق ہو تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی اس مقام میں اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معدوم کہ صورت شریک الباری کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر باقی جائے تو ذات شریک الباری ہو گیا اسکو اتھ پاؤں وغیرہ جوارح بھی ہوں گے۔ یا منفرہ ہوگی اگر آپ کہیں کہ ہم



کچھ بھی تصور کر لیں گے یہ نامانا ہوگا اسلئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج میں اسکا اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہ ہی ہو علیٰ ہذا القیاس صورت امتناع کس قسم کی ہے آیا اس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود ہو جائے اس سے وہ منزع ہو سکے پھر اس میں غور کیا جائے کہ اگر بالفرض خارج میں ان دونوں جزو کا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جائے تو کیا جو یقین اس قضیہ میں ہو رہا ہے اس میں بھی اسی قسم کا یقین ہوگا۔ میری نسبت میں اگر انصاف سے دیکھا جائے تو اس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر موجود ہو اور مصداق اسکا بھی موجود ہو تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شے امتناع وجود کا منشاء انتزاع ہو اگر موجود خارجی ہو جائے تو وہ منشاء وجوب وجود کا ہوگی امتناع کو وہاں کیا دخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دی گئی تھی اس کا وجود ذہن میں نہیں غرض چونکہ وہ صورت خارجی شے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوئی اسلئے کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا اس ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدومات میں ثابت نہیں جسکی وجہ سے وہ محکالی جاتی ہے بلکہ جارہے ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے حواس میں بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے۔ اور فی الواقع ان کا وجود نہیں جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہیں۔ اسی طرح کا بچ کو باریک پیسنے سے نہایت سفیدی اُسکیں محسوس ہوتی ہے حالانکہ قبل پینے کے وہ نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس کا بچ میں جب شق آجاتا ہے

تو انہیں سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہاں رنگ دینے والی کوئی چیز حادث نہ ہوتی۔  
**الحاصل** ان اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں۔  
 جو محسوس ہے بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے چنانچہ شرح مواقف میں لکھی  
 تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض حیلوں  
 کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے کہ  
 اُن قضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی بظاہر نفس ناطقہ کا  
 تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود صرف  
 اختراعی ہے جسکو وجود کہنا مجازاً ہو گا علیٰ ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ تعلق نفس کا  
 بغیر واسطہ حواس کے ہوتا ہے۔ سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی اُنکا اختراعی  
 مثل انیاب اغوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حواس کے تعلق کی عادت پڑی ہوئی  
 ہے اس لئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکورہ میں غلطی  
 معلوم نہیں ہوتی۔ اس تقدیر پر اور اک محسوسات کے بعد جو کلیات متفرع بھی جاتی  
 ہیں فی الحقیقت اُنکا وجود ذہن میں بھی نہیں بلکہ دراصل وہاں نفس کا تعلق موجود  
 خارجی سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی کو دیکھتا ہو تو اُسکو  
 ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنی ہر وقت اُس ایک بار دیکھی ہوئی  
 سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے۔ اور جو ایک بار بھی نہ دیکھے تو کبھی اُس کا  
 تصور نہ ہو گا۔ بار بار نفس اُسی ایک بار دیکھی ہوئی چیز سے متعلق ہونے کی یہ دلیل ہے  
 کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی  
 اُسکے ذہن میں نہ آوے گی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو

یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہو گا یا نوبت یہ نوبت سب سے متعلق ہو گا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور یہ عقل کی غلطی ہے جیسے سفیدی وغیرہ میں سرعت کی وجہ سے حس کی غلطی ہوا کرتی ہے۔ یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولۃ الکائن ہے جیسے حکماء حلول کی بحث میں علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شارح مقاصد لکھا ہے کہ حصول اور اکی جو صورتہ حاضر عند المدبر کا حصول نفس میں ہوتا ہے مثل حصول التصانی کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور حصول اور اکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اس پر قادر نہیں کہ اسکی تعبیر کسی خصوصیت کے ساتھ کر سکیں بغیر اسکے کہ اسکو اور اک یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یہ تقریر انہوں نے امام رازی ج کے اس اشکال کے جواب میں کی ہے کہ اگر علم حصول صورت یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئے گا غرض حکماء کے مشرب پر بھی حصول اور اکی کی تعبیر اس طور پر کہ حصول التصانی سے فرق ہو جائے نہیں سکتی اسی طرح تعلق علی بھی مجہول الکائن ہے اسی وجہ سے نفس کو مسبقات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا وجود بصارت کے رد و ہو بلکہ کچھ دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کے لئے کافی ہے اور علم وہی ہو گا کہ تعلق واقعی طور پر ہو و نہ وہ چل ہو گا جیسے کہ نامینا کے نفس کا تعلق کھیر کے تصور کے وقت جگہ کی

جسامت کے ساتھ مشہور ہے اس صورت میں سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکماء کے نفوس کا حال تھا و سہروں کے نفس کو تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اس کا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

**اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ ترک تازیانیاں اور دوڑ دوڑ** کہاں ہے جو کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اُس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل وابد پر مطلع ہونے کے دعویٰ بھی خدا و رسول کے مقابلے کے گھمنڈ کو جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اترے اسکو رو کر سکتے ہیں۔ کبھی وہ ناز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تادیبیں کر کے دُکھ دینا ہمارا کام۔ یہاں آپ کی قلعی کھل گئی کہ مدار آپ کا انہیں جانچنا سوسوں یعنی حواس پر تھا جبکہ اگر صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو آپ کا امتحان یہ ہے کہ اپنے ہی پورے حالات ہمیں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اٹکل کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ مجاہدست کی وجہ سے آپ کا بھید ہم سے چھپ نہیں سکتا پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکر مانیں اس لئے کہ آپ کے اعلیٰ درجہ والوں نے اُن کو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ ہی کہتے جو آپ کہو گے پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اترو گے تو آپ کی کسی خبر پر پھر و سنا نہ ہوگا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی مانع نہیں تھیں سے کہنا اور جہاں صد ہا مانع ہوں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا ابلہ فربہ ہے۔

چونکہ تقریباً بق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حصہ اس بنا پر وجدان  
 گوہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حال  
 اس وقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے  
 کہ اسکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر ٹکے رہتے ہیں جس کا طول تخمیناً ساتواں حصہ  
 قد کا ہے اور غرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور ان پر ہمیشہ اقل ۳۹۲ من کا وزن رہا کرتا ہے  
 حالانکہ مصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجہ اٹھا سکیں انہیں ایک چمڑے  
 کا تھیلہ لگا ہوا ہے جس کے دو سو رخی ہیں ایک میں پتے غلہ وغیرہ نباتات و جادات  
 اور پانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اس تھیلے کے اندر  
 ہمیشہ آگ سلگی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دھواں بھی نکلتا ہے مگر انگوٹس کی گرمی محسوس نہیں  
 ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پھر اس کے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں کسی کا  
 رنگ سُرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سنہرا۔ ان گاڑی چیزوں سے صد ہا چیزیں  
 بنتی ہیں کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل روئی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد  
 کوئی گرم کوئی چیز انکو بیہوش کر کے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کر کے دیوانہ  
 بنا دیتی ہے۔ کوئی ہنسائی ہے کوئی رلائی ہے۔ اس سے سامعہ باصرہ ذائقہ  
 شامہ لامسہ جاذبہ باصنہ وافعہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان  
 گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اسکو چرمی پکارا جاتا ہے کہ ذریعہ سے جس کے  
 عجیب حالات ہیں اور انھیں کے جسم میں لگی ہوئی ہے۔ دوسرے خرطیہ میں پہنچا  
 ہیں وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اسکو بہت پیار  
 کرتے ہیں اور اپنی جان سے زیادہ اس کے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی نہ سمجھتا

کہ وہی نبات و جانور شکل بدنی ہوئی ہیں اُن کے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ اُس سے چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا پھیکا ایک کا کھارا اُن کو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک اور ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود بحسب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو مطلقاً حرکت نہیں اسی طرح صد ہا وہ موجودہ حالتیں جس کی عادت ہوئی ہے چھ سے عقل کو اُن کے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچی اگر اُس وقت بیان کئے جاتے تو عقل ہرگز قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اُنکے محال بنانے میں کوشش کی جاتی اسی طرح مثلاً وہ آثار جن کے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت برودت۔ رطوبت سستی حیوانات میں نہ ہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً حرارت یا وہ بھی نہ ہوتی جیسے افلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بار و نہ رطب نہ یہاں نہ خفیف نہ ثقیل اور اسوقت کہا جاتا کہ عناصر ربیعہ یعنی آگ پانی وغیرہ ایک ہمارے جمع ہو سکتے ہیں تو کسی کی عقل بار نہ کرتی اور یہی دلیل اسوقت پیش نظر ہوتی کہ اجتماع ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اسوقت اُسکے قائل ہونے پر مجبور کرنے والی نہ ہوتی بخلاف اس حالت موجودہ کے کہ ظہور آثار متضاد مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا ہے۔ حالانکہ وہی اجتماع اضداد بھی موجود ہے مگر ضرورۃً عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ سب جمع ہوں اور اُنہیں کسر و انحصار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان ہر چند عقل نے اس میں اس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت اپنے



ضد میں فعل کرتی ہے اور اُسی سے منفعل ہوتی ہے۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یعنی مزاج بننے کے باب میں حکماء کے یہ تین قول ہیں مگر عقول نے اُس غیر محسوس مزاج کا انکار نہ کیا اور اُس میں یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانیں تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ اُن آثار متضادہ کو بغیر کسی مبدا اور مثلاً کے ماننا پڑے گا۔

**غرض** یہ آثار متضادہ اگر محسوس نہ ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اس کو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقل کو خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس موقع پر یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس و غیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا و رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اُس کو مان لینے میں کیا تامل ہے حالانکہ جس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہے جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئیگا۔ بخلاف خدا و رسول کے قول کے کہ اُس میں غلطی کا احتمال بھی نہیں۔ جب عقل دونوں صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لائیں مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہ ہونا قرین قیاس نہیں بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اُس قوی سبب کی وقعت اُس قدر نہیں جس سے مجبور ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ اصل ایمان ہی میں کچھ فتور ہے ورنہ ممکن نہیں کہ خدا و رسول پر ایمان لائے پھر ان کی دی ہوئی خبروں کا اعتبار نہ کرے۔

**غرض** اس قسم کے ہزاروں اسوقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو ماننے میں بہت تامل ہوگا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سننے سے عادت ہو گئی ہے کہ

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں۔

**الحال** حس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے یہی وجہ ہے کہ آدمی ممکن میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اُسکے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو مصروف کرتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس قوت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچہ عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے خواہ وہ توجہ ہی ہو یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اسلئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب مخصوص نہیں ہو سکتے۔ مگر یہاں چند اسباب کثیر الوجود بطور مشتمل نمونہ از غرور اسے لکھنا مناسب معلوم ہوا۔

**منجملہ** انکے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تاہم فلاسفہ یونان میں کچھ فورس فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں پتھر گرا اُس روز

یہ اسی کتاب میں لکھا ہے کہ انھوں نے اس فیلسوف یونان میں تھا جس نے خواہتیں اور مال و زمین و کسب و معاش چھوڑ کر تحصیل علف میں بہت مشغول ہوا اور مدتوں مساحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا کسی نے اُس سے پوچھا کہ تمہیں وطن سے محبت نہیں کہا میں اُس وطن کو دوست رکھا ہوں اور اتنا رہ آسمان کی طرف کیا۔ پہلے حس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہی حکم تھا کسی نے اُس سے پوچھا اسعد انسان کون ہے کہا وہ نہیں جو تم گمان کرے ہو۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا سادگت اُن لوگوں میں ہوا کہ کتاب ہے جھکو تو معارف سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آنا اور دیکھا کہ زمینیں تلف ہو گئیں کہا اگر کوئی تلف نہ ہو تو میں تلف ہو جاتا۔ ایک مارکا اتفاق ہے کہ رفلنس کے مکتب میں ایک مگر می لائی گئی جس کے وسط بتائی میں ایک ہی سیگ تھا ایک مخم نے جس کا نام ملیون تھا کہا کہ اٹنا (نام شہر) میں جو دو فرقہ ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ مل کر ایک جماعت ہو جائیگی انھوں نے کہا کہ یہ امر طبعی ہے کسی بات پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ سب اُنکایہ ہے کہ اُس کا دماغ کہو پری میں ہوا ہوا ہیں اور اس کے سر کی پوری تصریح بیان کیا لوگوں نے اُسکو دیکھ کر کے دیکھا تو اُس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر ہم کی بات بھی صحیح ہوئی کہ تھوڑی مدت میں دونوں فرقہ ایک ہو گئے۔ چو کہ یہ حکم جاہلیت کے توں پرطن قطع کیا کرتا تھا اس لئے آخر میں لوگ اُس سے ناراض ہو گئے۔ اُس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لہجے کا ٹکڑا ہے تعال پرستش ہیں۔

آنکس فوراً اس بات کا قائل ہو گیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اُسکے باقی رہنے کی یہ وجہ بتائی کہ وہ بہت سرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اُس کی حرکت میں خلل آجائے تو آسمان و زمین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

جس طرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں جس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اس بات میں صحبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعض حکماء کو آبیات و معانی

کی طرف توجہ ہوئی کیونکہ وہ انبیاء کے یا اُن کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔

وفیۃ الاسلاف و تحیۃ الاخلاف میں لکھا ہے کہ نیشا عورت اور سقراط و آودا اور لقمان علیہما السلام کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاکون اور اسکا شاگرد اسطو اور اُس کا

شاگرد اسکندر افریدیوسی اور ساسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیاء کے علوم نقلیہ ضرور ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکماء نے اپنی عقلوں کو محسوسات

میں اکثر کامیاب ہونے دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اُن میں بھی رائے لگائی

مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار و لوازم کو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عصائے کور کا کام دیتے ہیں اسلئے کبھی انکو راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے۔

بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو وہ سفر دور و دراز کا اور راستہ وہاں کا نا آشنا اسپر مضامین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش پھر نہ کہیں قدم جانے کی جگہ

نہ سپر چھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصائے کور بہ قدم پر لغزش کا ظن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبرِ کامل کے کوئی طے کر سکتا ہے ہرگز نہیں اسی وجہ سے

بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتاً اُس عالم کا انکار کر بیٹھا اور بعضوں نے گواہکار نہ کیا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا۔

اگر شک ہو تو الہیات و معاد کے مسائل میں حکماء کے اقوال کو مستقول کے تلامذہ دیکھ لیجئے  
 بوعلی سینا وغیرہ حکماء کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا  
 کہ اُس میں اور انکار میں کیا فرق ہے۔

**دلبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج**  
 کی نسبت حکماء نے بہت تاویلیں کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بوعلی سینا  
 کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امرئہ منجی  
 اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور اپنے احوال  
 اُس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور  
 یہ سفر معنوی تھا اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وارو ہے کہ وہ گدی  
 سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اُس کا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی  
 برتر اور عقل اول سے کمتر ہے چہر اُس کا آدمی کا ہونیکا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی  
 پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اُس کے دراز ہونیکا یہ مطلب ہے کہ فائدہ  
 اُسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اُسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مینے  
 سے یہ مراد ہے کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اُس  
 نے قبول نہ کیا یہاں تک کہ جہل اور عوائق جسمانی سے مجبور ہو کر تائید قوت روح  
 عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پھاڑوں سے  
 جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آ رہا ہے اور اُس نے آواز دی  
 کہ ٹھہرو جبریل نے کہا کہ بات نہ کیجئے اور چلے چلئے۔ مقصود یہ کہ قوت و ہم میرے  
 پیچھے چلی آ رہی تھی جب میں مطالعہ اعضاء و جوارح سے فارغ ہوا اور تامل حواس

ہنوز نہ کیا تھا کہ قوت دہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اُس کی یہ کہ وہ ہمہ  
 متصرف ہے اور اُسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا چاہتا ہے  
 اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہیے کہ اُس کے قول پر عمل کرے  
 ورنہ حیوانات کے برابر ہو جائے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اُس کے طرف توجہ نہ کیجئے  
 اور وہ جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے۔ اور موزن نے اذان کہی اور میں  
 آگے بڑھا جماعت انبیاء و اولیاء کو دیکھا کہ وہ اپنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک  
 نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ مطالعہ تامل قومی حیوانی و طبعی سے فارغ ہونے  
 کے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موزن سے مراد قوتِ ذاکرہ ہے اور امانتِ تفکر  
 اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جس پر تمیز حفظ ذکر فکر وغیرہ موقوف اور اُن کا سلام کرنا  
 احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر۔ اور وہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا پر پہنچے اوس کا دروازہ  
 کھلا وہاں اسماعیل کرسی پر بیٹھے تھے اُن کے روبرو ایک جماعت تھی جن پر سلام کیا  
 مراد فلک سے قمر اور اسماعیل سے جرم قمر اور اُس جماعت سے وہ چیزیں جن پر  
 قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک تفصیل لکھا جس کا ذکر  
 چنداں مفید نہیں خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم مکان سے کہیں تشریف لے گئے بیٹھے ہی بیٹھے سب طے ہو گیا  
 چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ ہنوز بستر گرم تھا کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ  
 بستر سرد تو جب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لیجاتے یہ تو ایک روحانی سفر تھا  
 نعوذ باللہ من ہذا الاعتقاد۔

اور فکرِ جدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً

جذبت پسند واقع ہوئی ہے اسلئے جدید اُس کی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی ایسی بات نکالی جائے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں یہ صلاحیت نہیں کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اُس پر قادر نہیں ہو سکتا اور جب اعلیٰ درجہ کی عقلیں ہر طرف نگاہ پڑھتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات اُن کے نظر میں آ جاتی ہے اور بظاہر آثار و لوازم بھی اُس کی مساعدت کرتے ہیں گو وہ کبھی مطابق واقعہ کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

**عبدالکیرم** شہرستانی نے مل و نخل میں لکھا ہے کہ ہر قلس نے (جہنگشاگرد افلاطون کا ہے) لکھا ہے کہ کل قدام افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اُس پر دلائل قائم کیا جن کو اپنی دانست میں برہان و حجت سمجھتا تھا پھر اُسکے شاگرد مثل اسکندر افروڈیسی اوٹاماسیلیوس اور فروریوس نے اُسی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہر قلس نے خاص ارسطاطالیس میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس کے دلائل کو بلفظ شبہات تعبیر کر کے رد کیا۔ پھر فروریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اُس میں یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی کا قائل تھا اور جو اقوال اُسکے حدوث پر دال ہیں وہ ماوُل ہیں یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے۔

**تاریخ فلاسفہ یونان** میں لکھا ہے کہ انکسوراس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم تنہا ہی ہے عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا کو اُن کے مناسب شکل انکودی۔ اور جتنے اجسام ہیں غیر تنہا ہی قسمت قبول کرتے

ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تقیم کرنے کا موجود ہو تو مچھڑ کے پاؤں کو تقیم کر کے اسے اجزا کا لہ کے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اُسکا یہ بھی قول ہے کہ گہانس وغیرہ نباتات میں گوشت خون ہڈی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے جب حیوان اُسکو کھاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اس سے جذب کر لیتا ہے البتہ گہانس میں گہانس کے اجزا زائد ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں۔ اسی وجہ سے اُسکو گہانس کہتے ہیں اور تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اُس کا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا گولہ اگر مہ ہے۔ اور چاندیمہ تاریک ہے ممکن ہے کہ لوگ اُس میں بستے ہوں اور اُس میں پھاڑا اور وا دیں ہیں اور دم دار ستارے ہیں مشعل متحیرہ ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی جاتے ہیں اُس کا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے اُن کو ہوا حرکت دیتی ہے اُسی تاریخ میں لکھا ہے کہ قوس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرات سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دینی متفریطیں جو اُس کا شاگرد ہے اُس نے یہ بات

+ تاریخ ملا سفیریونان میں لکھا ہے کہ دموقرطس طلب علم میں بہایت سعی اور محنت فرمائی کیا کرتا تھا کئی کئی روز اُس پر گزر جاتے کہ ایسے جوتے سے چہرہ کے ماہر نہ کھٹنا تحصیل علم کے واسطے مقررہ عرصہ عمل ہلا دے کلدیہ بندہ و غیرہ ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تخری اور تہائی اور قریبی کو پسند کرتا۔ اکثر عاروں اور فرستائوں میں بسر کرتا ایک بار بادشاہ کی میگم کا اسقال ہوا جو بہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو محب ہوا دیموقرطس یہ حال سُنکر اُسکے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری میگم کو میں رمدہ کر دوں گا۔ مگر تین مہینوں کے نام اُسکی قبر پر لکھے کی صورت ہے بادشاہ نے دریا مت کیا تو کہا ایسے ہوا چاہیے کہ عمر بہر اکیومہ ہو امو بادشاہ نے بہت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا یہ جگہ بہت ہستانتھا اور وہ اُسکی تھی کہ اکثر عور کیا کرتا کہ آدمی موجود ضعف کے کس قدر مگر کیا کرتا ہے سمجھتا ہے کہ اپنی ملک میں کتنی جیریں ہیں اور وہ سب ایسی تیز سے حامل کیں حالانکہ ہر جیر کا حامل ہوا املغاتی ہے کیونکہ اُسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم ہلنے سے ہر چیز متی ہے اُسکی جیسی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو خون کا گانا ہوا اور علاج کے لئے دوسرے تہرے بغیر اٹھ کر لیا گیا



بڑی ہائی کہ ان ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو ان ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی و شمس و قمر وغیرہ انہیں ذرات سے بنتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک میں جڑے ہوئے نہیں اور انکو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ گرہ ہوا جو گولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جس کے مرکز میں زمین ہے ان کو جذب کرتا ہے اور سب سے زیادہ ثوابت سریع السیر ہیں ان کے بعد شمس اس کے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحركۃ کوئی ستارہ نہیں۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیثا غورث کی کارروائیوں اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکو یہی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات لوگوں کے پاس ستم ہوا اور بوجہ ہیبت تماشخ وغیرہ جو کچھ ایجاد کیا تھا صحیح مان لیا جائے۔

**تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اس کا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ**

بھی (۱۳) اس نے دوا کے پہلے دودھ پینا اور پھر پلٹنے دودھ کو عورت سے دیکھ کر کہا کہ یہ دودھ کالی بکری کا ہے جو بارہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح کلی لفظاً کو اس سے ہایت تعجب ہوا اور کئی روز اسکی صحت میں استعاذہ رہا اور کہا کہ ان شہر والے علاج کے محمدج میں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔  
 \* ترجمہ تاریخ کرک میں لکھا ہے کہ فیثا غورث نہایت ذکی اور طماع تھا اس کے والد نے اندو داس حکیم کی مدد میں اسے لے گیا حکیم نے اس کی کمال ذکاوت دیکھ کر اس کو اپنی فرزدی میں لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکھا کر اس اندر دس حکیم پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سکھ کر اریطامی بائی کے پاس گیا وہاں علوم طبی کی تحصیل کر کے اور افاراحو دس حکیم شریانی وغیرہ کے پاس حقایق دیکھات حکمت کی تکمیل کر کے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بگاڑ نہ سکھاتے تھے اس لئے فلوادرطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ اس دعوت مصر کے پاس لے گیا اس نے کاہنان مدینہ میں حکم لکھا انھوں نے بحیوری تمام اسکو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک اسام اقسام کی محنتوں کا امتحان



فقہ صفحہ ۱۰۵) (ستر لایہ و خیرین خبر لایہ دوم) ایسی شے کے زوال کا اعتقاد مرعوب اور اللہ ہے زوال خیر کے اعتبار سے۔ اور اُن کے کہ کرم مدد لکھا تھا (العتت سلامت من السدام) اُن کے چہدا تو ازل یہ ہیں عالم طبع کے اور اولیاء عالم نورانی ہے جس کی روشنی اور حسن کی وجہ سے ادراک قاصر ہے جو نفوس تعلقات دنیا سے فارغ ہیں وہ اُن کے ششانی رہتے ہیں برطبق عالم جانی کا رہ سب ان فو تو کے رد ان حلالان میں ہے۔ جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہو۔ اور جسمانی خواہشوں سے مطمئن رہے اس میں عالم علوی کی تسلیگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سہر و دنیا اسکو محال ہوگا۔ اور شخص اخلاق و دینی میں گرفتار رہے بہت کم خرابی میں گرفتار رہے گا جب مبداء ہمارے وجود کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا رجوع بھی اسی کی طرف ہوگا حق تعالیٰ کے پاؤں مکیم کو کون اعتبار ہیں حب تک ہکا عمل مطابق قول بہ عمل چنانچہ تولد باعث عصب الہی ہے۔ تیرے نفس وہ ہے حلاوت کی چیزوں سے خوش اور کدورت سے مرصع ہو۔ ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولا و فعلا واجب ہے۔ جو کوئی قصا کے ازل سے راسی نہ ہو۔ برائیاں کاروں میں ہے۔ اور شے غیر کی محافلت میں مباحہ کرتا وہ جیسے گناہ رکھے سچ کہنے کی عادت نہ ہو تاکہ نفس جھوٹ کیسے آلودہ ہو۔ و در جواب اور البہا قابل اعتقاد ہوگا طالب کامل تامل کا امور میں غفلت کی رعایت رکھتا ہے۔ اور حق تعالیٰ کیسے تاکہ اس معاملہ میں نہ ہے کہ کسی اُن پر اطلاع ہو۔ اور اسکی عادت بھی کہ لوگوں کو ہمارے روزہ عدل و بہا کی ترغیب دیا کرتا۔ تصبیغات اُس کے بہت ہیں سچ اُن کے ایک رسالہ پیش حال میں نے آپ تر سے لکھا ایتھا اور ہر روز اُس کا مطالعہ کیا کرتا تاریخ فلاسوفیونان میں لکھا ہے کہ وہ بہایت متواضع تھا کہ لقب میکمل سے لئے گوارا نہ کرتا۔ اُن میں قوت کہات ایسی رسمی ہوئی تھی کہ جو کچھ خود تا دلایا ہی واقع ہوتا۔ اُن نے ملا دیکھا یہ میں تجویسوں کا علم بھی سیکھا۔

اُنکا قول تھا کہ محنت کی وجہ سے اجاب میں مساوات پیدا ہو جی ہے۔ اس لئے تانکروں میں اسے اس درجہ کا اتحاد قائم کر دیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مکان نہ صرف کبا کرتا۔ اہل سکے ملاک نام شمار نہ تھے۔ چر کچھ کس کبا کرتے سب ایک جاسے جمع کر دیتے۔ اُس لے قسم کھانے کو حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور سب لپا پے لیس یتشد و کر کے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اُس کی محرومی تصدیق میں دشواری ہو۔ ۱۲

اُس میں لکھا ہے کہ ایک بار اُس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجر اپنا یا  
 اور ایک سال کامل اُس میں رہا اُس میں داخل ہونے کے وقت اپنی ماں سے معاملہ  
 لیا کہ آیام خلوت میں جو واقعات گزریں تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال  
 کے بعد حجرہ سے نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی خافت ہو گئی  
 تھی اُس حالت میں سب کو بلو کر خبر دی کہ اس مدت میں میں جہنم میں تھا اور ابھی چلا  
 آ رہا ہوں اور اس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اُس کی تصدیق اس طرح ہو سکتی  
 ہے کہ جتنے واقعات اس مدت میں تم پر گزرے ہیں سب کی خبر دے سکتا ہوں  
 چنانچہ جو کچھ اُس کی ماں نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی اوایوں  
 میں میں سفر کرتا تھا ہر لویہ و س شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیروں میں جکڑا ہوا او  
 سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور سو مہر کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح  
 کئی روجوں کو معذب دیکھا۔

اُس میں لکھا ہے کہ ایک بار کہیں لہو و غضب کا مجمع تھا وہاں فیثاغورث چلا گیا  
 اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نہر اُتر آیا لوگوں کو اُس سے نہایت تعجب ہوا  
 دراصل اُس نہر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اُتر آتا۔ الغرض غیب کی خبر دینا  
 اور اس قسم کے عجائب جو لوگ خوارق عادات سمجھیں دکھانا اسی غرض سے تھا کہ  
 لوگوں کا اعتقاد بڑھے۔ اور جو کچھ کہے سخن فطن مان لیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ کہ اُس کے  
 شاگرد اُس کو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے۔ افلاطون سا شخص جو حکماء میں بہت  
 سرآوردہ تھا تاسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا نشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے

اس زمانہ میں خیال کیا کہ جب نصاریٰ سے اتحاد ملی نہ ہو ترقی دنیاوی ممکن نہیں اور اتحاد ہو نہیں سکتا جب تک اُن کے ہم مشرب وہم خیال نہ بنیں کیونکہ ہر قوم میں تعصب مذہبی ضرور ہوتا ہے۔ جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھتے نہیں دیتا۔ پھر سوچا کہ تباہی ملت کو اٹھانے کے لئے اگر کلمہ کھلا کر ستان ہو جائیں تو غرض تو حاصل ہوگی مگر ذلت کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ میں آخر ڈھیلہ وغیرہ اراذل بھی شریک ہر جمع حقارت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں اور بالفرض اگر تمول اُن سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر کرسی وہیں لگے گی جہاں اُن کی قطار ہوگی کام وہ کرنا چاہیے کہ اطمینان بخش کارروائیوں سے علمائے ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہو اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہ ہو سکے وہ کر دکھائیں جب اس تدبیر پورے ہم خیال وہم مشرب اُن کے ثابت ہو جائیں تو پھر کیا ہے۔ ترقی روز افزوں دست بستہ ہے غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنے کے لئے یہ تدبیر کی جائے کہ اول ہم نوالہ ہم بیالہ وہم لباس وہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم قدم پیروا وہم خیال ہو جانا چاہئے مگر اہل اسلام اس میں ضرور تفرق کرینگے۔ اُن کا زوریوں توڑا جائے کہ پہلے فقہاء پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تخمیناً بارہ سو برس سے اسی میں منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں تاکہ پہلی بد اسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اس معرکہ میں شکستیں کا جھگڑا بھی طے ہو جائے پھر حدیث کی یوں خبری جائے کہ اول تو کل حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اسلئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے جائز رکھا ہے اور اسپر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہو اور اسی قسم کی چند باتیں بنائی جاویں

جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی منٹ جائیگا کیونکہ لاکھوں علما اور کروڑوں اہل اسلام کے عملہ آمد کی وجہ سے جو تو اتر معنوی اور اجمال مرکب ہر ہر مسئلہ فقہیہ میں ثابت ہوتا تھا جب اس کو بتائید غیر مقلدین درہم و برہم کر دیا تو حدیث کو ماننے پر کون مجبور کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب یہ مرحلوں طے ہو جائیگا تو اہل تعصب کی خبیثی چاہئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم قلعہ میں پناہ گیر ہیں کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اسکو بھی فتح کر دیا تو پھر کیا بہ طرح سے مداخلت اور یورش کا موقع مل جائیگا پھر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو جڑ سے اکھاڑنا چاہئے جس سے رسم و آئین ملت کی بھی بیج کٹی ہو جائیگی پھر یہ تقریر کرنا چاہئے کہ ہر چیز پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پھر چون چون عقلاء کے افکار اُس میں صرف ہو گئیں کامل ہوتی جاتی ہے بعد اس تہید کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہئے کہ حسب رائے شیعہ اور غیر مقلدین ہر زمانہ میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت بہت بگڑی ہوئی ہے اس لئے ایسے مجتہد کی ضرورت ہے کہ جھکو (رفارمر) کہنا چاہئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا مخالفت دلی محبت وغیرہ وہ امور جن کی ترویج و اشاعت میں کروڑ ہا روپے گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد کر کے قرآن سے ثابت کر دئے جائینگے کیونکہ اس میں جو جو امور مخالف رائے نصاریٰ میں ان میں تاویل کی جائے گی جیسے بوعلی سینا نے مسک معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تدابیر سے ہزاروں عجمی مسلمان جنکے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بھری ہوئی ہیں اور متعصب و تہداروں کے کٹمن و تشیع مانع آزادی تھے سخر ہو جائیں گے۔ پھر ان مسخروں کے حقوق جو



بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اسوقت ممکن نہیں کہ مصنف قدرتی گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہو نہ دیکھے گی چنانچہ اس خیال کا ٹھوس ثبوت روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔

کبھی جبریات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں۔ مثلاً حکمائے دیکھا کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اُسکے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے ہانڈی کے لئے کچھ گھڑ کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا پھر اس باب میں مختلف رائیں قائم ہوئیں۔

ابن قیو فیلیوف کا مذہب تھا کہ وہ مادہ ذرات ہیں یعنی اجسام دقیقہ بسیط

مذہب تبارج فلاسوفان میں لکھا ہے کہ ابن قیو فیلیوف ہایت قانع اور زاہد تھا ہیت غذا اُسکی روٹی اور وہ ترکاریاں تھیں جاسی کے باغ میں پیدا ہوتیں وہ اپنی ذات سے زراعت کرتا اور حکام کے پاس جاکر اُسبھکتا تھا ہیت قناعت اور لسانی حاجتوں سے بچنے کی مح کیا کرتا بھوکے رہنے کو زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اُس سے عقل صاف اور روشیں ملکہ زیادہ ہوتی اور عافیت محفوظ رہتی ہے۔ اُس کا قول تھا کہ تولدے ہلنی احساس میں تو اسے ظاہری سے ٹھہرے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہ جسم کو اسلوقت ایدا ہوتی ہے جب مدیہ پیتا ہے اور عقل مامنی اور استقبال کے صدقات پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ کسانک الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت درست نہیں اُس کا قول تھا کہ مصعب الوہیت ذاتی عظمت و ترافت کی وجہ سے مستحق عبادت ہے۔ جو فاطم سے دو رخ کے اقسام کے عذاب جہان کئے جاتے ہیں اُسے دُر نام عقل کی بات ہے۔ اس حکیم کو لوگوں میں قبول نام تھا اُس کی تصویر کو لوگ شہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اسکا دوں یرہ اثر پڑا کہ جس نے اُس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اُسکے پاس رہا۔

صرف متروک دوس حکیم اُسکو چھوڑ کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا مگر چھ برس کے اندر واپس آلیا اور مرے تک اُسکی خدمت میں رہا ابن قیو فیلیوف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جس میں یمنون بھی تھا اس وقت میں اللہ کے فضل سے اسی عمر کے مبارک آخر روزیں ہوں ہر جید ہمتیاں بیلاری کی بہت ہیں مگر میں سب کرنا ہوں اور وہ راہیں جس سے غلہ کو میں نے زیت دی ہے مجھے یاد آتے ہیں۔ تو مجھے قتل ہو جاتی ہے۔ اُن کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ خلاصہ اسطو اینٹن کو رشک و غیرت ہوئی اور ہیتہ اُسکے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲



جو قول غ میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قدیم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب کبھی افعال متصادم ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم اُن سے بنتا ہے اور جیسے تقدیم و تاخیر حروف مہانی سے مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اُن کے اوضاع خاصہ پر ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اسوجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدتوں متفرق رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے تو دنیا بنی پھر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے بالکل قریب ہو جائے یا اور کسی سبب تو یہ عالم فنا ہو جائیگا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائیں گے تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔ اور تو فیصلہ اسکا شاگرد و میترطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا ذرات ہیں جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہیں۔

**ہرقلیس فلیسوف** کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب متکاثف ہوتی ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا متکاثف ہو کر پانی اور پانی متکاثف ہو کر مٹی ہوتا ہے۔

ہرقلیس حکویرطیس بھی کہتے ہیں تاریخ ملا سہروردی ان میں لکھا ہے کہ وہ سب بڑا عقلمند تھا فصاحت و بلاغت اُس کی حد ادا تھی۔ علم طبیعت میں اُس نے ایک بہایت عمدہ کتاب لکھی مگر متکامل۔ اس عرصے کے عوام الناس اُس پر مطلع نہ ہوں ورنہ وہ ایک اُس کتاب کی نہایت بڑی وریوس یا دستاویز عم نے وہ کتاب سمجھا کیلئے اُسکو طلب کیا اور دیا و غیرہ کے بہت چھوٹے دستے مکر قبول نہ کیا۔ ہرقلیس میں اُسکو بدطوئی اور دعویٰ کمال تھا مگر روح کے مسئلہ میں یہ کہتا کہ ایک عمر اُس کی بحث و تحقیق میں فنا کی گزر چکی تھی چیرے کہ اسکا حال کچھ معلوم ہوا۔ اُس کا قول تھا کہ لوگ اُن کو کھانے کو بہت دھڑلے میں مگر چاہئے کہ بغصہ دیکھ کے دفع کرنے میں اُس کو بھی زیادہ جلدی کریں کیونکہ آگ صرف چند قطر تلف کر لگی اور وہ جاییں اور ملک تلف اور ویران کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا ناسف کرتا اور ہمیشہ مراد نہ اُروا صحبت خلق سے بہایت استراذ کرتا مگر بڑے بڑے مسلوں میں جاتا اور لڑکوں کے ساتھ کھلتا لوگ اُس کی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اے مسکونہ کیوں نبح کرتے ہو کبا لڑکوں کے ساتھ کھیلنا تمہاری محبت سے بہتر نہیں تمہارے افعال ایسے عراب ہیں کہ تم جمہوریت کو ایسے درست نہیں کر سکتے۔ عمر اری اُسکی اس حد تک پہنچ گئی

پھر عکس اُس کا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

**تالیس فیلسوف** کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جس کی طرف حق تعالیٰ نے نظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہو گیا اُس کی سموی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اُس کے انحلال سے ہوا بنی پھر ہوا اے صاف سے آگ سلگی اور دیوہیں اور بخارات سے آسمان پیدا ہوئے اور روشنی سے کو اکب۔

اور افلاک و کو اکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل

ہیں۔

**طالیس لمیڈی فیلسوف** کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے زمین جما ہوا پانی ہے ہوا و زندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جائیں

بقیہ صفحہ ۱۱۱ کہ ان کی حالت یہ دیکھ سکا اور تہہ چھوڑ کر بھاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کھا کر وہیں عمر بسر کی ۱۲

طالیس فیلسوف تاریخ گرک میں لکھا ہے کہ مون فلسفہ میں اسکو کافی محرم تھا علاوہ علوم حکماء یونان کے علوم حکماء قبلہ مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس کے کسوف جس کا حکم بتعین تاریخ نگاہی حکیم تھا اُس کا قول ہے کہ ان آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نوزائی ہیں جس کے میان سے ہمارا ناطق قاصر ہے۔ اور عقول ان عالموں کی ایسے عنصر سے ہے کہ عقل بشری اُس کی کہ کے اور اک سے عاجز ہیں اسلئے کہ لائق اور لمس اور طبیعت اُس عنصر سے پیچے درمیں ہیں اور وہ عنصر جس دہر سے عبارت ہے اور کمال جمیع عقول و نفس کا یہی ہے کہ اُس عنصر تک نہیں اس لئے کہ اُس کے شائع و طالب رہتے ہیں ۱۱

طالیس فیلسوف تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو متحقق لقب حکیم ہوا وہی جس تھا علم طبیعت اور علم ہیئت کا وہ موجد ہے کیونکہ تیس و تفرکی خرقہ وقوع انہی سے دی اور اصول ہوا اور پوچھ اور صفت اور اباب رق و رد کو اول اُس نے تفہیم کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مولف تھا ہیئت و علت تیس و تہا گوئیں اور اباب و قانع تھا۔ ایک باطلانی کسی کسی میا کو دریا میں ملی ہر شخص سے اس کو لیا جا با اُس کی وجہ سے یونان کے تمام تہوں میں سخت ہر ناش پیدا ہوئی۔ آخر سمجھوں نے اتفاق کیا کہ نفیس کا جس کے حکم پر مصلحہ ہوا اُس نے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دنیا یا بیسے سبھوں نے بالاتفاق طالیس کے پاس لایا کہ اُس نے قول کیا

حکما کے شائین کہتے ہیں کہ مادہ عالم کا ہیولی ہے جو قائم بذاتہ ہے نہ وہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اُس کو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا۔ بلکہ عقل عاشر سے بغیر قصد و اختیار کے صادر ہو گیا۔ اور وہ قدیم بالزمان ہے یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ جس میں حق تعالیٰ ہوا اور ہیولی نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ ہے یعنی ازل سے ہیولی ابھی موجود ہے۔ اُسکو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اتصال و انفصال جسم کے اوصاف ہیں اور مادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے چکر

لقد صعد ۱۱۲ کسی اُس راعتراف کیا کہ اُس کے علم نے اُسکو صبح نہ دیا کیونکہ فقر و مسکنت اُس کی اس تک دفع نہ ہوئی اُس نے جواب دیا کہ عقل وادے زیادہ مال جمع کرنے کو اچھا نہیں سمجھنے بلکہ وہ تو مگر ہی کو حقیر جانتے ہیں اُن کی توجہ اور رغبت صرف کتاب علوم و معارف کی طرف ہوتی ہے طالبین تین چیزوں پر اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کرتا ایک یہ کہ آدمی بنایا۔ دوسرا وہ دنیا۔ تیسرا وہ میں پیدا کیا نہ بر میں کیونکہ بر میں ہیں علم ہیں ہے۔ اس کے شکر کرنے اُس سے کہا کہ تمہارا معجزہ ارحم الراحمین سے میں چاہتا ہوں کہ اُس کا سکر ادا کروں اور کچھ بدلا دوں کہا میں کچھ نہیں چاہتا سوا کے ایک بات کے کہ جب تم ستا کروں کو میری تائی مات اور میرے اصول شجرہ کی تعلیم کرو گے تو اُن چیزوں کی نشت میری طرف کر دینا ۱۲

سقا طین سقا طین سقا طین کا حال تاریخ کرک میں لکھا ہے کہ یہ حکمران کا یہ حکمائے یونان سے تھا مولد اور سکون اُس کا تہہ اُس سے ہوں حکمت بیتا عورت کی کتاوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشبیح حکمت الہی میں مصروف تھا ستا کروں کو معصا میں حکم کے لکھے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ حکم حب یا کینہ اور مقدس جس سے تو چاہے کہ نفوس مقدم میں اُسکو دلچست رکھیں۔ مردار چڑوں اور نفوس ستموہ میں طاعون کی کثرت آئے کہاں اس قدر تھی کہ مارہ ہزار ستا کروں شمار کئے گئے جن میں سے ایک اطلالوں بھی ہے۔ یہ حکم کھانا کھانا اور لباس موٹا کم قیمت بیفتا اور درک موت اور عبادت الہی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلقی سے پیش آتا کسی کے اچھے رے سنے کی کچھ روا نہ کرنا کسی مجلس میں تنازعے اُسکی بھونکی ایک مسافر شخص بے حالی الدہس اُس سے پوچھا کہ یہ بھونکی کیوں بھونک رہا کہ یہ میری بھونک ہے اور میں اُسکے لالچ میں ہوں جب اُس کی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بہت پرستی سے منع کرنے لگا ستم اُس کے حکام اور کشتیوں سے منع کو جرم اور اسوہ سے اُسکو واجب القتل قرار دیکر موتی حیرت آمیزوں کے جہر میں لگی ہوئی تھیں اودتاء کے پاس بیٹھے اُس نے سقا طین سے کہا کہ تم نے حلاف جہور کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اُسکو چھوڑ دو ورنہ جب لوگوں کی پورش ہوگی تو میں تمہارے قتل پر مجبور ہو چکا۔ اولیائے کمال کا حلاف کون تو ملک ہاتھ سے جاتا رہے گا سقا طین نے کہا کہ قتل کی تہدید سے مجھے کچھ خوف نہیں آتا کیونکہ میرا قیدی ہے چھوٹنا اور عالم آخر سے ملنا اور لباس ظلمانی اُٹار کر نورانی خلعت پہننا ہے حکم تبدیل لباس سے دیکر حق کو ہر گز چھپا نہیں سکتے آخر بادشاہ نے بھی اُس کے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر چونکہ ان دونوں تجارتی کشتیاں کہیں سے واپس آنے والی ہیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک کشتیاں نہ آئیں کسی کو قتل نہ کر سکتے اس لئے سقا طین مجلس میں باہر بیٹھ بیٹھ گیا یاد دہشتا کروں کا وہاں جرم رہتا اور سقا طین کسی قسم کے تہذیب و تزو کے شکل شکل سے عمدہ طور پر

مادہ کیچہ نہیں بلکہ مٹی اور پانی سے ہے اور اُس کے قدم کے قائل اسوجہ سے ہوئے کہ اگر حادث  
کہیں تو پھر اُس کے لئے مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ اُن کی عقلوں نے تسلیم کر لیا ہے  
کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت ہے جب اُس کو قدیم کہہ دیا تو وہ بھی عقول کے  
قطار میں شریک ہو گیا جو مجرّد مادہ سے ہیں اور سر دست یہ فائدہ ہوا کہ اب کے

بقیہ ص ۱۱۳ اہل کتاب کستیاں پیچھے کی مدت قریب یہی ستارگروں نے کہا کہ ہم کی تدبیر سے آپ کو یہاں سے  
رومۃ الکبریٰ کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث تھا ہے کہ میں نے نصرت حق کی  
اختیار کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اسی شہر میں کون چھوڑ گیا اور یہ ممکن نہیں کہ میں نصرت حق  
سے وہاں باز آؤں۔

الفصلہ جب وقت قتل آگیا اور ریحیریں یا نوں سے بھائی گئیں تو سقراط نے اپنے یا نوں پر ہاتھ بھر کر  
کہا ساست الہیہے اعداؤ کو ہر قبر پر کر دیا کہ لدنوں کے تابع الم اور الم کے تابع لذتیں ہیں کسی ساست کو  
نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق اسوقت بیان کے کہ ستارگروں نے بھی رہنا تھا لوگوں کو تعجب تھا  
کہ ایسی حالت میں کہ جاتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مہلت نہیں اس کے اقوال و افعال میں کسی قسم کا فتور نہیں۔  
سیادس نے (جو انکشافا گزرتھا) اس کی توجہ کو دیکھ کر کہا کہ اسے حکیم اگرچہ اس موقع میں کوئی مسئلہ چھوڑنا نہایت  
بدیہ ہے مگر میں جانتا ہوں کہ کل مشکل مسئلوں کو حل کرنے والا روئے زمین پر کوئی نہ ہوگا اسلئے سپرد مسئلہ میں چھوڑنا  
چاہتا ہوں سقراط نے کہا ہرگز نہ تم نہ کرو کچھ معلوم نہ ہوا اسوقت سب پوچھ کر میرے پاس یہ ساعت اور وقت  
کی ساعت دونوں برابر ہیں کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہوں گا تو دوسرے عالم میں کی جاتیں ہیں پھر مادہ

الفصلہ بعد تحقیق مسائل کے کہا ساست ہے کہ اب ایسے یا نوں سے حامی میں جا کر قتل کروں تاکہ میری محبت عام  
نہیں رہے اور غل دیے کی نہ ہو چنانچہ عمل کر کے نماز میں مستول ہوا اس اثنا میں اسکی عورت اور بچہ کو لے کر  
آخری دیوار کے لئے آئی اُسکے راز نکلات سے ستارگروں میں ایک کہرام مچا۔ سقراط نماز سے فارغ ہو کر  
اور جیسے تھے لوگوں کو رحمت کہا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ ستارگروں کے ساتھ رہے۔ افریطون نے

(جو اس کا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو یہاں لوگوں کے حق میں کیا کرنا چاہیے۔ کہا تم لوگوں کو میں وصیت  
کرتا ہوں کہ اپنے نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزندوں کو بھی اصلاح نفس پر مامور رکھو تو اس وقت میں  
سب سے راسی ہوں اُسکے بعد زہر کا پیا لہش کیا گنا سقراط نے بلا تکلف اس کو پی لیا اس وقت ستارگروں  
نے آواز اٹھائی اور اوپلا سے گویا حشر برپا کر دیا سقراط نے کہا میں نے عورت اور لڑکوں کو اپنی خون

سے رخصت کی کہ وہ آہ و بچاں کرینگے۔ مگر کچھ مضد نہ ہوا تم بھی وہی کام کرتے گے سب اس کے جواب سے  
ساکت ہو گئے سقراط انکھٹکھٹکھٹنے لگا اور بہات سود مند نصیحتیں شروع کیں جب یا نوں حرکت سے  
عاجز ہو گئے لیٹ گیا اور جب بروہت حوالی قلب پر غالب ہوئی افریطون نے کہا کچھ فرماتے ہو کھا ہیں

نصیحتوں پر ثابت رہو پھر اس کا ہاتھ لیکر ایسے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھ کر کہا کہ ایسے نفس کو  
قائمی نفس حکما کے تسلیم کیا اور جان فانی سے ملک حاوی الہی کی طرف رجعت ہوا اسقال کے وقت  
عمر اس کی ایک سو سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلم ہو گئی کہ اس معاملہ میں سراسر خلا ہوئی اس  
وجہ سے جو لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲

مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب  
 الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکماً کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد  
 وجہاً کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت میں وہ سب مخلوق ہوں گے اور  
 سب کا خالق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کے لئے مادہ کی ضرورت ہی ہے  
 تو چاہیے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو اس اشکال کا جواب انہوں نے  
 یہ سوچنا کہ بیشک مجردات معلول ہیں اور علت ان کی حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ معلول  
 اولیٰ میں او قبل ان کے کوئی چیز نہ تھی اسلئے ان کے وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ  
 کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ  
 وہاں کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور علت تامہ ہے بطاہر لفظوں میں تو خوب ہی  
 ادب کیا مگر مطلب اُس کا یہ ہوا کہ نہ حق تعالیٰ ان کا خالق ہے نہ وہ اس کے مخلوق  
 نہ حق تعالیٰ کے فعل کو ان کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ توجہ ہوتا کہ عقول پر  
 کوئی زمانہ عدم کا بھی گزرتا پھر وجود ان کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا  
 اور جو نہ چاہتا تو ان کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہہ دیا تو ان  
 میں سے ایک امر بھی ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود  
 نہ ہونا محال ہے مثلاً بھار نے تخت کے تمام اجزاء بنا کر تختوں میں سب کیلے  
 وغیرہ جڑ دیئے۔ اور صرف ایک کیلار بگیا تھا وہ بھی لگا دیا یہاں تک کہ پوری  
 صورت تخت کی بن گئی ہے جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن  
 نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا علت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے لہذا  
 اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح

اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہو تو خود بخود ان کا وجود ہوگا اسیں حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکماء نے تصریح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور ان کے نزدیک تخیل جعل کا لازم و ملزوم میں سے نہیں جیسے حرارت و نار میں صرف ایک ہی جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نہ ہے حرارت کے لئے جعل متانف نہیں اسی طرح عقل اول مجہول نہیں ہو سکتی پھر انھوں نے سلسلہ علت و معلول کا عقل عاشر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل عاشر کو فلک نہم اور ہیولی لازم میں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسعہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے پھر ہیولی اور مادہ عالم کا غیب سے عقل عاشر کے ہاتھ آگیا تو وہ مجبوری جو اُس کے سلسلہ بھر میں تھی جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اُس کو حاصل ہوا اسلئے جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و دفع موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کر دیتا ہے غرض تخلیق اولیٰ انتظام عالم کا عقل عاشر کے قبضہ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی یا تحتانی میں کوئی اُس کا خلاف کر سکے اس اتفاقی خدائی میں جو یہ غصبی ہے نہ خدا داد اُس کا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ لا یصلہ ریح الواحد الا الواحد کی رو سے خود اسیں اس کی حلاکت نہیں اس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل فعال واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ اُس کو مفکری ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود

اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت منتظرہ نہیں ہوتی  
 اس لئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں اور صرف اس عقل اور نو فلک پر کثافت  
 کرنے کی یہ وجہ ہوگی کہ اُس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ  
 ہر سیارے کی رفتار اور صعود و ہبوط اور استقامت و رجعت وغیرہ لازم جداجدا  
 ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ ہی  
 اُن لوازم کا وجود نہیں سکتا اس لئے سات سیاروں کے لئے سات فلک  
 اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک  
 یعنی جملہ نو فلک ضروری سمجھے گئے۔ اُس وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہو  
 جیسے حکمت جدیدہ میں مسلم ہو گئے ہیں جن کا حال سید احمد خاں صاحب نے تہذیب  
 الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دو برہینوں کے مشاہدہ سے قطعی طور پر ثابت ہوا  
 کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول  
 عشرہ کے عقول احدى و عشرین علت تامہ اُن کے قرار دئے جاتے اور  
 وہی دلائل ثبوتیہ ہیں ان کا ان کذا ہف وان کان کذا کان کذا ہف  
 اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کھا جاتا ہے کہ الہیات کے دلائل  
 ثبوتیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل ثبوتیہ تخمینیات و اختراعات کو لمیہ مضیہ قطع  
 کہیں تو دلائل ثبوتیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

غرض اس خیال نے گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے  
 مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات الہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے  
 حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے حجرات عن المادہ کو لازم ذات



واجب الوجود قرار دینا اور اُس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لایستد  
عن الواحد الا الواحد کے قائل ہو کر اُس کو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل  
عاشق کو بنانا وغیرہ وغیرہ مفاسد کثیرہ کا مرکب اُن کو بنا دیا۔

کل حکماً قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور انکاحیہ بھی ممکن  
ہے کہ صفات میں ذات ہیں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن ہے  
نہ صفات کا اور ظاہر ہے کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم  
سے ہے تو چاہئے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی غرض  
ظاہر کرتے جیسے بعض حکماء نے کیا ہے۔

**ملل نخل** میں شہرستانی نے کنہ فانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا کہنا  
اکہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس تھیں یا نہ تھیں اور کس طرح پیدا کیا  
جائز نہیں اس لئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے  
اول والے کو معلوم نہیں کر سکتی اس لئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک  
کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مبدع نے جس طرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا  
کیا کیونکہ اُس وقت وہ اکیلا تھا اُس کے سوا کوئی نہ تھا انتہی۔

**تاریخ کریک** میں نابلیکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے  
اُس کی ذات و صفات کے ادراک سے عقل بشری عاجز ہیں ازل میں وہ تنہا  
موجود تھا کسی دوسرے کا پتہ نہ تھا پھر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا انتہی۔

ہر چند حق تعالیٰ کے جملہ صفات کمالات ہیں مگر چونکہ صفت تخلیق و صفت  
کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفات عالم سے متعلق ہیں شل رازقیہ

وغیرہ کل صفات کے ٹھہر کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سے  
 سلب کر کے ادنیٰ درجہ کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے  
 اگر لکھا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا خود کمال  
 ہے تو یہ ابلہ فربہ ہے۔ کیونکہ معلول ہونے کا حال ابھی معلوم ہوا کہ اُسکے وجود میں  
 حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لایستدر عن الواحد لا الواحد کی وجہ سے صفت  
 تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اُس کے مخلوق کی مخلوق کہتی  
 غایتہ الامر یہ ہے کہ وہ صفت بجمال متعلق موصوف ہوگی جیسے زید کاتب غلامہ تو  
 فی الحقیقہ وہ صفت واجب کی نہیں ہو سکتی پھر ایسی صفت کمالیہ اُس میں نہ ہو تو اسکو  
 واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہو اور مطلق الوجود نعمود بالاسدین ذلک۔  
 جس طرح یہ لوگ ذات و صفات کی حقیقت کو مجہول الکنہ کہتے ہیں اگر یہ بھی  
 کہہ دیتے کہ اگر ہم ایجاد میں محتاج مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ واجب الوجود بھی محتاج  
 مادہ ہو کیونکہ قیاس مقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا ممکن پر درست  
 نہیں۔ چار نہ ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتداً وجود دیتا ہو تو سب خرابیاں اُچھلتیں  
 محققین اہل مقول اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ لایستدر عن الواحد  
 الا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش۔ اس بنا پر ان کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ  
 ہو گا اور سلسلہ صدور کا جو عقل و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم درہم درہم ہو گا  
 اسلئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے  
 اس صورت میں نہ عقل کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولے کے ماننے کی  
 نہ افلاک کو غیر آدمی کہنے اور دوسرے اجسام سے ممتاز کرنے کی کیونکہ عقل کو

جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ۔  
 یہی بات کہ تقدم مادہ کا انہر لازم آئیگا تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔  
 کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلومات حلال تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا پر انکا تقدم ضرور ہو  
 اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ جسطرح قائلین ہیولی کے نزدیک  
 مجردات و افلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولی کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا  
 وجود تمام عالم کا ہو جیسا اشراقین کا مذہب ہے۔

رہا اتصال و انفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف  
 اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہو اور اگر تسلیم کیا جائے کہ  
 خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لئے  
 کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصور شے کافی ہے گو ماہیت اس کی بالکنہ  
 معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ میں اسکا اور اک  
 نہیں۔

اور افلاک و سائر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ  
 علل کا باطل ہو گیا تو انکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے کوئی وجہ تخصیص نہیں  
 اصل منشاء ان کلام غویات کا یہ ہے کہ حکمائے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم  
 کریں اس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت  
 ہوئی اس لئے کہ فی الحقیقہ تمام احوال موجودات وجود ہی پر موقوف ہے پھر وجوہ  
 ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر انھوں نے جہارت سے کام لیا اور بے باک  
 اس دشوار گزار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

یہ پچاری عقل انسان ضعیف البیان کی ایسی سخت گھاٹیوں کو جن کو خالق عقل و حکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملالت خیز بنایا کیونکر طے کر سکے آخر ہر ہر قدم پر پٹھو کریں کھا کھا کر ان کو بھی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر ضلالتیں گرا دیا اگرچہ حقیقت واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہ بحث عقلی ہے اس لئے آزادانہ اُس میں تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی ہیں یہ لفظ ایسا مستعمل ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کے معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اُس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اُس کو واقعی طور پر جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے توضیح بیان کے لئے یہ مثال کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل میں تحلیل کریں تو کئی چیزیں مثل رنگ و بو وغیرہ کے اُس میں نخلیں گی اور ہر چیز کو عقل میں اُس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علیحدہ کیجئے اسی طرح بو حرارت برودت زمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اُس میں کیا باقی رہ گیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علیحدہ ہو گئی صرف ہموئی رہ گیا اُس کو بھی علیحدہ کیجئے اب اُس لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکل تہ معدوم ہو گئی ان اجزاء میں دیکھئے تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جس کو وجود کہیں پھر اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو وجود را بطی اُس کا جدا کرنے کے وقت جاتا رہا مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم ہو جائے ورنہ لازم آگا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہو سکے حالانکہ وہ باطل ہے۔

**الحاصل** ان اجزاء تخیلی کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب ان اجزاء میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اس لئے کہ اس مرکب لکڑی پر ان اجزاء کو ہم نے علیحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض ان میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل کیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اس کا متنازعہ اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جز بسیط متنازعہ مثلاً رنگ یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزاء میں شریک ہے پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے یعنی رنگ کو علیحدہ کیجئے اور اس کے وجود کو علیحدہ اس طرح ہو کہ علیحدہ کیجئے اور اس کے وجود کو علیحدہ اس تحلیل کے وقت ایک ماہ الامتیاز حاصل ہو گا اور ایک وجود۔ اور ظاہر ہے کہ وہ وجود سب میں ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ سب اجزاء کا مادہ وجودیت ہی پر ہے ان وجودات خاصہ میں کوئی وجود الیا نہیں جس پر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی کچھ صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب اس وجود بسیط کو تصور کیجئے گویا اسے طور پر کہ ان علیحدہ شدہ اجزاء میں سے کوئی اس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لاجرم فی التصور کے لحاظ سے کہہ دینگے کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو ہی جائیگا مگر وہ قابل اعتبار نہیں اس لئے کہ کلام اس شے میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جس کے وجود میں اعتبار کو دخل ہو۔ پھر وجود و تخیلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اس لئے کہ آخر یہ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود موجودات محسوسات سے ہو گا نہ تخیلات و انتزاعیات و اختراعیات سے اس لئے کہ یہ امور ممتاز ہیں اور ہم نے پہلے ہی تمام تمیزات کو اس سے علیحدہ کر لیا تھا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں داخل نہ ہو اس کا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اس کا تصور محال ہے

جیسے ماوراء دنیا میں۔ اصناف اور الوان کا اور ماوراء ہوا و ہوا کے اصوات کا تصور نہیں کر سکتا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہو تو ایسا کہ جس کا تصور محال ہے اس وجہ سے اسکی تعریف نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بسط ہوا کی وجہ سے حد تو محال ہی ہو گئی رہا رسم وہ مفید کہ نہ نہیں بعض لوگوں نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اسوجہ سے کہ بدیہیات کا علم ہوتا ہے اور وجود ان کا جزو وجود ہے پھر اگر خبر بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں اگرچہ بادی الزاری میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر دقیق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تحلیل پر غور کرنے تو کبھی اس کے قابل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا مرنے کا تصور ہوا کرتا ہے تو وہ خبر بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اس کی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر میں تار بقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ کہ تار بقی موجود ہے (بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تار بقی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح انا انسان) کو ہر شخص بدیہی سمجھتا حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس نا ملکہ کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

**میری** دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کیونکہ ان کی نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے چھپرہ کوئی شے اس سے دور ہو اسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا کل ہو اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخرونہ خیال میں تصرف کرینی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کو کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اسکو معلوم ہونا چاہی کیونکہ خارج سے لائی

کوئی ضرورت نہیں باوجود اُس کے جب اپنے پورے احوال اُسکو معلوم نہ ہو سکے  
تو کیونکر یقین کیا جائے کہ دوسرے اشیاء کے ذاتیات و احوال اُس نے جو بتائے  
سب واقعی ہیں۔

اس کی شرم کرنا چاہئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتا سکا تو دوسروں کی ذاتیات  
و ذاتیات بتانے کا دعویٰ کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔

اسکو بھی جانے دیجئے نور سے زیادہ کوئی چیز روشن و ظاہر نہیں اُس کی  
تحقیق میں کس پریشانی ہے جس کا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اُسکو موجود واقعی کہتا ہے  
کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اپنی بصارت  
و سماعت اُس کو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت البصائر سماعت اصوات اور حروف  
وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی وقتیں پیش آئیں جس کا حال کسی قدر اوپر معلوم ہوا۔

علیٰ ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اُسکے اُس میں کس قدر  
اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود سب کے  
نزدیک بدیہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اُسکو جزئی حقیقی کہتا ہے  
کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت کہتا ہے کوئی زائد  
علیٰ الماہیتہ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواطی کوئی مشکک انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں جنکو اعلیٰ درجہ کی بدہیسیات کہنا چاہئے اعلیٰ درجہ  
کی نظری ہوں تو پھر کونسی چیز بدیہی ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے معنی ٹھہرائیں  
جس کا من و چہ اور اک ہو جائے خواہ بذریعہ جس بانی الجمالہ تعلق عقل اُس سے ہو جائے  
جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اُسکی نظری ہے یا سماعت و بصارت



وغیرہ مجرد وجودان کے یہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم نہیں اسطرح نفس تعلق جملہ اس عقل کو بجاہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے مگر اس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اس کا یہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

**الحاصل** گو وجود بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اسکی ایسی نظری اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اس کا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ مواقف میں بوعلی کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انتزاع کرتا ہے (یعنی وجود مضد ری کو)

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ حکما مشائین جن کے تابع بوعلی سینا ہیں انکا مذہب ہے کہ ہیولی بالفعل نہ بالذات متحیر ہے۔ نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب اس صورت آنگی وہ موجود ہوگا۔

**یہاں** یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولی کا وجود اس وقت صورت سے متزع ہو گا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے متزع ہو تو لازم آئے گا کہ ایک امر مبائن سے دوسرے مبائن کا وجود متزع ہو۔ اس لئے کہ ہیولی محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل میں عینیت ممکن نہیں گو وضع میں ایک ہو جائیں۔ اور ہیولی سے بھی ہیولی کا وجود متزع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہیولی نفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس سے وجود متزع ہو اس لئے کہ نہ وہ موجود ہے نہ متحیر بہ عقل۔ اگر کھا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولی

سے وجود کو منتشر کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولی کی وضع تو محسوس نہیں اس لئے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اس لئے عقل انتزاع وجود کا بعد احساس تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزاع وجود کا کیا ہو تو یہ مسلمہ ہے مگر اس وجود میں ہیولی محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں محتاج صورت ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولی کا بعد صورت کے خارج میں ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی بلکہ موجود فی الخلق بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جسکو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی اس قول سے کہ کل کے نزدیک وجود بدیہی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدری ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ انتزاع ذہنی وہ ہے جس کا منشاء واقع میں موجود ہو ورنہ وہ اختراعی ہوگا جس کو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنی انتزاعی اور منشاء انتزاعی میں خاص قسم کی نسبت چاہیے۔ ورنہ وہ بھی اختراعی ہو جائیگا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اسکا منشاء خارج میں ایک خاص قسم کی بہتیت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اس کا منشاء خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

اور اکل معنی مصدری ہے جس کا منشاء خارج میں خاص قسم کے حرکات ہیں غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشاء ہوگا نہ یہ کہ قعود کو منشاء فوقیت کو نکال لیں یا منشاء اکل سے جسکو اختراعی کہنا چاہیے۔ ان کی مقام میں وہ سب ایک

جائے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھا رہا ہو تو وہاں تینوں  
 انتزاعیات موجود ہوں گے مگر انتشار انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا انتشار  
 پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا انتشار وضع خاص اُس چیز کی جس پر  
 وہ شخص ہے اور انتشار اکل کا سنہ کے خاص حرکات۔ اب وجود پر غور کیجئے کہ  
 وہ بھی معنی مصدری ہے اُس کے لئے بھی خارج میں نشأ انتزاع ضرور ہے  
 ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہوں گے بلکہ اختزاعی ہوں گے پھر اگر انتشار انتزاع نفسی است  
 ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اُس میں کوئی مناسبت نہ ہوئی اسکو  
 کہ وجود مقابل عدم ہے اور مابیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر کتب قوم  
 میں مصرح ہے کہ مابیت نفس مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل تقابلات  
 اُس سے مسلوب ہیں قطع نظر اُسکے اگر انتشار انتزاع نفس مابیت ہو تو وجود مصدری  
 انسان کو بھی منتزع ہو گا اور فرس سے بھی جو دونوں تباہ ہیں حالانکہ ایک معنی انتزاعی  
 دو اعتباری متعارفوں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو متباہیوں  
 کیونکر منتزع ہو سکے غرض وجود مصدری مابیت کو منتزع نہیں ہو سکتا اور شخص سے  
 بھی منتزع نہ ہو گا اس لئے کہ شخص مجموعہ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود  
 اُس سے منتزع ہو تو بھی وہی خرابیاں لازم آئیں گی جو نفس مابیت میں تھیں جب  
 وجود نہ مابیت کو منتزع ہو سکتا ہے نہ شخص سے اور انتزاعی ہونا اُس کا مسلمہ ہو  
 تو سوائے ان دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے معنی  
 مصدری منتزع ہو کر تے ہیں گو اُس کی حقیقت سبب کمال نظری ہونے کے  
 ہم نہ تلا سکیں گے جس کا حال اوپر معلوم ہوا الحاصل وجود کو معنی مصدری میں منحصر کرنا

بغیر اسکے کہ اُس کا انتشار انتراع مُعین واقع میں ہو بالکل خلاف عقل ہے بلکہ عقلاً  
 یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کوئی چیز ہے جسکو باہر الوجودیت سے تعبیر  
 کرتے ہیں اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جس میں اختلاف ہے کہ وہ عین ماہیت پر  
 یا زائد علی الہا ہتہ یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکہ الارار ہے چونکہ اُس کا سمجھنا  
 ماہیت کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کی جا  
 ہے لیکن بیان مقصود ناظرین سے صرف اتنی درخواست ہے کہ (انظر الى مثال  
 ولا تنظر الى من قال) پر عمل فرمادیں کیونکہ آخر یہ مقولہ بھی عقلاً کا قابل تعمیل ہے۔  
 جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اُس کو دیکھتے ہیں اور اُس سے  
 کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اُس کا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت  
 کے وقت اُس نام سے اُس کو ذکر کر کے مقصود دلی سامع کے ذہن نشین کیا کریں  
 اور اگر چنداں غرض اُس سے متعلق نہ ہو تو اُس کا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے  
 ہزار ہا قسم کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہیں کہ جب کوئی نام  
 نہیں دیتے چونکہ یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اس لئے کبھی اشخاص کے نام  
 جدا جدا رکھے جاتے ہیں کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے  
 مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں سے چونکہ غرضیں متعلق ہیں اس لئے اُن کے نام  
 شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے واسطے خاص نام نہیں ہر ایک کو ستارہ  
 کہتے ہیں باوجودیکہ چاند وغیرہ سب ستارے ہیں پھر عقلاً نے توجہ کی اور قاعدے  
 مقرر کئے کہ جب کسی چیز میں ایک قسم کی ہوں تو اُن میں بعض امور ایسے ہونگے جو  
 اوروں میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک ہی قسم کی یا تھ خاص ہونگے تو عام کو جنس

اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہیے اور نوع ہی کو ہائیت بھی کہتے ہیں مثلاً انسانوں کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جس کو نطق کہتے ہیں اُن کی ہائیت حیوان ناطق قرار دی۔ اور گدھے کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور خاص طور پر پکارتا ہے جسکو نہیق کہتے ہیں۔ اُس کی ہائیت حیوان ناطق قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جسکو صہیل کہتے ہیں اُس کی ہائیت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھ کر وہ خاص قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اس لئے ناطق کے معنی دریا بندہ معقولات قرار دئے اسی طرح نہیق وغیرہ ہیں گو تعبیرات میں وہ اشیاء ذکر کئے جاتے ہیں جو عوارض ہیں مگر مقصود اُن سے وہ امور سمجھے جاتے ہیں جو خارج عن الذات نہ ہوں عرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہیں جو اُس سے منفک نہ ہوں اور اُن میں سے خاص وہ امور جو ظاہر اُزاد علی الذات نہ ہوں مثل لوازم ہائیت وغیرہ چونکہ اکثر لوازم ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں چنانچہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے کہ جب ہم معانی معقولہ میں نظر کرتے ہیں کہ کون سے معنی جنسیت کے لئے خاص کئے جائیں تو اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم بھی ہو جاتے ہیں انتہی۔ اس لئے ہائیت کو معین کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے نہایت دشوار ہے۔

**الحاصل** موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لائی جاتی ہے اور اُس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج چونکہ عقل میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیاء سے علیحدہ کر کے تصور کر سکتی ہے۔ اور اُس تصور سے اُس کو کوئی چیز مانع نہیں حتیٰ کہ وجود کو علیحدہ اور دوسرے

مفہومات کو علیحدہ تصور کر سکتی ہے اس لئے بعض امور کو ذات قرار دیکر وجود کو علیحدہ طور پر عارض تصور کر لیتے ہیں اس لئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل مابیت قرار دیتی ہے وہ خارج میں بھی اُسکو سمجھتا ہے اور ذہن میں بھی اس لئے باہمی الٹائی میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عوارض مابیت ہے مثلاً جب اُس نے حیوان ناطق کو ذات سمجھ لیا تو ظاہر ہے کہ وجود اُسکو عارض سمجھا جائیگا۔ خواہ طرف خارج میں ہو یا طرف ذہن میں اس لئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود ہی علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ حیوان ناطق کہاں ہی اُگیا اُسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹول ٹول کر نکالا تھا یعنی اُن موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد مابیت قرار دی گئی تھی۔

**شرح تجرید** رح نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے یعنی ہستی شخصہ مگر عقل اسکی تفصیل کر کے مابیت نوعیہ اور شخص نکالتی ہے جیسا کہ مابیت کی تفصیل کر کے جنس و فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جو اجزاء غیر مجہول ہوں یعنی اجزائے خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوتے ہیں جیسے گھر کے اجزاء۔ اور جو اجزاء مجہول ہوں اُن کا تقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل میں انتہی۔ وجہ اسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شے ہوتی وہاں کلیت اور جزئیات کا تقابلی ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متاصلہ ہیں اور امور ذہنیہ اُن کے اظلال ہیں اور لکھا ہے کہ مابیت کو ذہنی ہونا لازم ہے دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صورت کلیہ ہیں نفس میں جزئیات سے منزع ہوتی ہیں

**الحاصل** ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجودات متوال اور واقعی ہے

وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہے جس کا منشا خارج میں وہی امر بسیط ہے۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جو ہر اس سے مستترع ہوا۔ خواہ اس کی تعریف میں موجود لانی موضوع کہہ دیا جائے یا نہ اذاً وجد فی الخارج کان لانی موضوع کہئے۔ اس لئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر بسیط ہے جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہو سکتی اس سبب وہ زید خارجی کی ذات کا جز خارجی ہرگز نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدی اعتباری ہو۔

اور اس حیثیت سے کہ اس کو طول اور عرض و عمق عارض مفہوم جسم متزع ہو کیونکہ یہ اموا عراض ہیں ان سے جو ہر مرکب نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید جو ہر نہ ہو اس لئے کہ جو مرکب عرض و جو ہر ہے ہے۔ وہ جو ہر نہیں ہو سکتا اور اس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی متزع ہو کیونکہ نہ تو ایک حرکت خاصہ کا نام جو عرض ہے اور اوراک جزئیات کی جہت سے حساس اور اوراک کلیاتی جہت سے ناطق متزع ہوا اور ظاہر ہے کہ اوراک کیفیت خاصہ ہے۔

**الحال** ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے ان سے خارج میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزاء ذاتیات ماہیت میں مفاہیم انتزاعیہ ہیں جیسے احتیاج الی الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا تو ہم فراغ کی جہت سے متجز اور انگلیاں قلم پکڑنے کے قابل ہونے اور خاص قلم نقش کی صلاحیت رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے مشکل۔ اور خاص قلم کی حرکات کی جہت سے اکل و شارب بالطبع اور تواو و بیاض کی جہت سے اسود



و ابيض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک غضب فغان  
 خزیں وغیرہ منتشر ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جوہر وغیرہ امور ذات  
 نید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے۔ وہ ایک امر بسیط ہے جس کو  
 وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تجرید کے اقوال مذکورہ بالا بھی اسی کے موافق ہیں  
 پھر اگر جوہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیہ ہوں تو ضرور ہے  
 کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزاء  
 حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی انکو اجزائے خارجیہ کہتا ہی  
 نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن میں ایک  
 شے بنتی ہے وہ اسی کے اجزاء ہیں جنکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متاصل ہیں نہ  
 ان سے جو مرکب ہے وہ متاصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی  
 فضیلت نہیں کل انتزاعیات محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے  
 غرض مفہوم جوہر وغیرہ ذاتیات امور انتزاعیہ ہیں جنکا انتشار خارج میں وجود خاص  
 بلحاظ مختلفہ۔ اور جس طرح موضوع میں نہ ہونا اور طول و عرض و عمق اس وجود  
 خاص سے منتشر ہیں اسی طرح مادی ہونا بھی منتشر ہے بلکہ بحسب اصطلاح مکت  
 مادہ کو جس قدر اس موجود خاص کیساتھ تعلق ہے طول و عرض و عمق کو نہیں کیونکہ  
 ان کیفیات سے اس کا تقوم نہیں اور اسکو اس کے تقوم میں دخل کہیں تو بجا ہے  
 باوجود اس کے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہیں اسی طرح جیسے باعتبار جس کے  
 اس وجود خاص سے حساس منتشر ہوتا ہے ویسا ہی اکل بالطبع بھی منتشر ہے  
 اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کھا جائے کہ کل

عرضی دائمی نہیں تو ہم کہیں گے کہ حساس ہونا بھی دائمی نہیں بلکہ اگر اکل بالطبع کو دائمی کہیں تو بموقع نہ ہوگا اگر عرض مفارق ہے تو اکل بالفعل ہے نہ اکل بالطبع بخلاف حساس کے کہ حالت نوم میں وجود اُس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت کے لئے کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہیے کہ نامی ذاتی نہ ہو اس لئے کہ نمو ہر حیوان میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہے مثلاً انسان میں نمو تخمیناً رابع عمر طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع میں بالکل مفقود ہوتا باوجود اُس کے اُسکو ذاتی کہتے ہیں اور لون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا مگر دونوں کو ذاتی نہیں کہتے اس لیے طرح معتدلی بالطبع ہونا اُس کا ہمیشہ ہے جیسے ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت نوم میں بھی باعتبار ذات و صلاحیت کے ناطق ہے چاہیے تھا کہ وہ بھی ذاتی ہوتا۔

**علیٰ ہذا القیاس** جیسے باعتبار اور اکات نفس کے ناطق اُس سے منتزع ہے ویسا ہی باعتبار اس کے کہ نفس تدبر بدن ہے تدبر بدن ہونا بھی اُس سے منتزع ہے مگر اُس کو ذاتی نہیں کہتے۔

**الحاصل** زید کی ذات متاصلہ میں کوئی جز داخل نہیں اگر جو غیرہ داخل ہو تو ماہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی ذہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر مادی خارجی ہے اگر ماہیت کے اجزاء ممکن ذواتوں اکل بالطبع تدبر للبدن قرار دیں تو بھی خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ جیسے جوہر وغیرہ انتزاعی ہوں لیکن یہ بھی ہیں دونوں کا منشاء خارج میں موجود ہے۔ اور یہ بھی ضرور نہیں کہ اُس ماہیت مقررہ کا انکار بھی کیا جائے اس لئے کہ انتزاعیات کا اتہام ہی کیا یہ نہیں وہی اور جب حکمائے

اہتمام کر کے امور مشہورہ کو مابہیت کے لئے اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر یہ ماننا وہیں تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے بڑھا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت مابہیت کو نہ دیا جائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنی مابہیت کو ذات قرار دیکر ذات یعنی وجود خاص کی عارضی قیادیں اور قلبی موضوع کر دیں تو یہ ہرگز نہ مانا جاسکے گا۔

**تفسیر سابق سے معلوم ہوا کہ مابہیت ایک امر کلی ہے جس کا انتزاع موجودات خاصہ سے ہوتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں ہنگی موجود آ خارجیہ سے لجا سکی۔** اس لئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت دی ہے کہ جس طرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت اُس میں آجاتی ہے خواہ وہ مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی جزئی کو دیکھتا ہے تو بحذف تشخصات خاصہ کلی بنالیتا ہے کبھی کسی نشانے سے کسی چیز کا انتزاع کر لیتا ہے اور کبھی بغیر نشانے کے اختراع کرتا ہے کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ اُس کے وجود کا خود قائل نہیں۔ مثلاً لاشے و لامکن وغیرہ کے۔

**غرض** جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں ان کو اشیا خارجیہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صورتیں میں حکایت ہوتی ہے بچلوان صورت کلیہ کے ان میں تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائی جاتی ہے وہ بحذف تشخصات ہوتی ہے جو ہر امر تصرف ذہن پر کیونکہ خارج سے حذف تشخص ممکن نہیں ہے چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ اُن کلیات کیساتھ عادت ہے اس لئے اگر اُن کے ذہن نے حکم کر دیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہو حالانکہ کلی کا وجود خارج میں

ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت سی عقلیں اس کے وجود خارجی کے قائل نہیں  
 اُن کے مذہب پر تو وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت  
 اُس پر کیونکر صادق آئیگی اس لئے کہ صورت کو تو ذہن نے محذوف تشخصات تراش  
 لیا ہے اور کلی من حیث ہو کلی کے محلی عنہ کا خارج میں ہونا خلاف بداہت عقل ہے  
 بلکہ اُس کلی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں بھی کلی ہوگی حالانکہ کوئی  
 اس کا قائل نہیں کہ کلی من حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جن کے پاس کلی  
 کا وجود خارج میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی موجود ہوگی شخصی ہی ہوگی کیونکہ  
 وجود اور تشخص مساوق ہیں جبکہ مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیتہ ہیں  
 سب اشخاص ہیں باوجود اسکے کلی کو خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الشاہد  
 ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے۔ اُس کلی کو  
 دیکھ کر کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ نہیں سمجھتا کہ یہ کلی تو اُس کے عقل سے  
 پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی ہے وہ خارج سے نہیں  
 آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جزئیات محسوسہ کی صورت  
 بواسطہ حواس کے حس مشترک میں جاتی ہیں پھر خیال میں وہاں سے تجرید پاؤ  
 کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جن کو نفس اور اک کرتا ہے چنانچہ سابقہ شیخ کی تفسیر  
 نقل کی گئی۔

جس سے ظاہر ہے کہ اس فعل میں صرف عقل ذہن ہے جب کلیات  
 محسوسات کے بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہیے کہ غیر محسوس کے  
 بنانے میں کس قدر دخل ہوگا کیونکہ وہاں تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی۔

غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی کی ہو نہیں سکتی اس لئے کہ وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ سبب آثار خاصہ ہے تو یہ سبب آثار متضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرّد اُس کا تلوں بحدث تشخصات ہے تو اُس کا وجود بزیادت تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جائے۔

**علیٰ ہذا القیاس** صورِ غزبیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اس طور پر کہ نہ دو نوں میں پیدا ہوں سے قضیہ موصولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ جس مشترک میں وہ صورت ہے حکایت محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق ایگی اس صورت میں الانسان حیوان کا محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا مگر اس وقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ اس موضوع کا خارج میں۔ وجود ذہنی جب ایسے قضیہ میں حکایت نہ ہو تو الامکن معدوم وغیرہ میں بطریق اولیٰ حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو بجملة اختراعات ذہن سمجھنا چاہیے گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب خارج میں ہونہ سکے تو انتزاع کسی چیز کا اُس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول بخیر اور چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آہیں سکتی اور ذہناً قائم وہ معدوم ہے جیسا کہ صاحب سلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ متصور ہوگا وہ اُس محال کی صورت نہ ہوگی پھر محمول کے ساتھ اُس کا منصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جس قضیہ کے موضوع محمول کا یہ حال ہو تو اُس کی واقعیت کیونکہ ہو سکے باوجود اس کے جب شریک الباری متمنع کھا جاتا

تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف فعل ذہنی ہے واقعیت سے اُسکو کوئی تعلق نہیں اس صورت میں مواد ثلاثہ میں سے مادہ امتناع باعتبار خارجی اور واقعی محلی عنہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو محمول صادق نہ آئیگا اس لئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واقع کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اس میں تھا کہ خارج میں صرف اشخاص و جزئیات ہیں مابیت کلیتیں ہے اس دعویٰ پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو اُن کے موجود ہونے کے وقت تشخص و وجود اُن کو عارض ہوگا اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کو وجود نہیں پھر اس عروض کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا یوں کہئے یہ دونوں مثبت ہیں اور کلی مثبت نہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت مثبت لہو حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت وجود خارجی یہاں ہو نہیں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پھر اگر حسب قاعدہ مذکورہ مابیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشیء علی نفسه لازم آئیگا اور اگر غیر ہو تو مابیت کی موجودیت بدو وجود ہوگی پھر وجود سابق میں بھی یہی گفتگو ہوگی یہاں تک تسلسل لازم آئیگا اور یہ سب لوازم باطل ہیں۔

اب یہاں مابیت کو موجود کہنے والوں کو نہایت پریشانی ہے مخفی دوائی نے تو فرغیت کا انکار کر دیا اور کہا کہ ثبوت الشیء للشیء مثبت لہ کی فرع نہیں بلکہ اُس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت لہ کہیں تو مابیت کا وجود قبل ثبوت وجود عارض لازم ہوگا اور اگر مستلزم مثبت لہ کہیں تو مابیت کا وجود بعد اس کے ہوگا۔

کہ اس کو پہلے وجود ثابت ہوئے کیونکہ ثبوت النشی للشی یعنی ثبوت الوجود للماہیت مستلزم ہے۔ اور ثبوت مثبت لہ یعنی ماہیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہے۔ محقق موصوف نے تاخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو بکالی مگر وہ قاعدہ مسلمہ ٹوٹ گیا جس کو کل حکمائے مان لیا ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اولہیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ دونوں حکماء کے مسلمات سے ہیں بلکہ وجود ماہیت کے قائل نہ ہونا آسان ہے اس لئے کہ وہ بہت سے حکماء کا مذہب بھی ہے بخلاف اس قاعدہ کے کہ کسی کو اُس میں کلام نہیں محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اس لئے کہ مقتضی اس قاعدہ کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعض وجود بیاض ہو حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر رکھا جائے کہ استلزام مثبت لہ کو صرف اسی قدر لازم ہے کہ وجود مثبت لہ کا ہو عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد جیسے ماہیت و وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت لہ فرع مثبت ہے۔ حالانکہ مقتضی ربط ایجابی کا یہ ہے کہ عارض کسی درجہ کا ہو۔ مرتبہ معروض کے بعد ہو گا عقلاً کا قول ہے ثبت العرش ثم النش یعنی یہ قیاس جب ہی تک ہیں کہ ماہیت کو موجود خارجی کہیں اگر اس کو تنزاعی مان لیں تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

**میر باقر داماد** نے مثبت لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کھا کہ یہ تو ضرور ہے کہ ثابت مثبت لہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معروض کے ہے مگر چونکہ ماہیت وجود میں ثابت مثبت لہ کے وجود کی فرع



نہیں ہو سکتا اس لئے اُسکو تقرر و فعلیت کی فرع قرار دیکر کھا کہ یہ فرعیت جعل ببط  
کے مذہب پر متفرع ہوتی ہے کیونکہ اس جعل کے قائلوں کے پاس اثر جعل کا  
بالذات نفس ماہیت ہے یعنی جاعل نے نفس ماہیت کو قوت سے فعل میں لایا  
جس سے وجود و منتزع ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود اثر جعل کا بالعرض ہے  
اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت ماہیت کے  
فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت ماہیت اُن پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی یہ تو متفق  
رابط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتین کہیں صرف استلزام ہوتا ہے  
اور فرعیت وہاں نہ بہ نسبت وجود و مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اُس کے تقرر  
کے جیسے ثبوت الذاتیات للذات میں۔ فاصل حمد اللہ نے شرح سلم میں اس پر  
اعترض کیا کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات و ذات میں بظہر خصوصیت حاشیتین  
کے نہیں بنتی تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت الشی  
للشی فرع ثبوت المثبت لہ مسلم رکھا جاتا کہ مقتضی رابط ایجابی کا تو وہی ہے مگر کہیں  
مثلاً ثبوت وجود و ذاتیات میں چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت  
نہیں بنتی اُس کو مستثنیٰ کر دیتے جیسے فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات  
و ذاتیات میں کھا جا رہا ہے۔

اور جعل ببط مقتضی اس امر کو نہیں کہ مطلقاً بطبع رابط ایجابی فرع تقرر ہو  
ہاں خصوصیت رابط وجود اور اُس کے توابع مقتضی اُسکو ہیں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔

اور یہ بھی اعترض کیا ہے کہ جو لواحق تقرر اور وجود پر مقدم ہیں جیسے امکان  
وہاں فرعیت نہ بہ نسبت وجود و مثبت لہ کو بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے اور اگر کھا جاوے

کہ امکان منہم عدی ہے یعنی سلب ضرورت تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہی اور اسی پر بنا اس قاعدہ کی ہے کہ ہر حادث مسبوق بالماوہ ہوتا ہے اس کو جانے دیجئے احتیاج الی الجعل اور وجوب بالغیر کو لیجئے ان کا تقدم تو وجود و تقریر پر مسلم ہے۔ اور یہ جو کھا جاتا ہے کہ وہ معقولات ثانیہ ہیں جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ ہم بالبدلتہم جانتے ہیں کہ امکان و احتیاج وغیرہ نفس الامر میں ممکن کو عارض ہیں ذہن ممکنے عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الی الغیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا جائے انتہیٰ ملخصاً۔

**الحال** ربط ایجابی کا مقتضی باوجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجائے ثبوت فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اس کی یہی ہے کہ مابیت موجود خارجی فرض کی جا رہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ اس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے مابیت اور ذاتیات و امکان وغیرہ حیثیات مختلفہ متفرع ہوتی ہیں۔

**غرض** اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور منشا انتزاع مابیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود مابیت کوئی چیز ہو حالانکہ اس کا انتزاعی ہونا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اس کے اگر مابیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عارض ہو گا اور قیام عارض کا اس بات کو مقتضی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہو گا یعنی معدوم ہو گا اور معدوم کا

ثبوت نہیں ہو سکتا اور اگر تقرر کا درجہ نکالیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقرر میں ماہیت نہیں بلکہ مثل وجود کی کیفیت زائدہ عارضہ ہے۔ اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقرر عارض ہو رہا ہے تو قبل عروض معروض نفس ذات میں غیر متقرر اور غیر موجود ہوگا۔

**بہر حال** نفس ذات قبل عروض تقرر وجود بالکل معدوم ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اعدام میں تماثل نہیں اس لئے کہ تماثل کا مدار تماثل تشخصات پر ہے اور تشخصات کے لئے وجود کی ضرورت ہے یعنی جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو شخص نہیں ہو سکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تشخص وجود سے متعلق ہے خواہ اسکو مساوق وجود کہیے۔ یا عین وجود اور قبل وجود جب تشخص نہیں تو تماثل بھی نہیں ہو سکتا اس صورت میں اعدام میں تماثل ممکن نہ ہوا یعنی انسان و فرس و غنم اس حالت میں ایک ہیں یعنی کچھ نہیں پھر یہ بات کیونکر صادق آئے کہ انسان کو تقرر یا وجود عارض ہوا اس لئے کہ اس حالت میں انسان جب کوئی چیز ہی نہیں تو تقرر اور وجود کس کس عارض ہوگا عدم محض کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطلان ہے عرض تدقیق نظر سے موجودات خارجیہ میں اگر غور کیجئے جہ پر مدار اور اکات عقلیہ کا ہے تو یہ بات کبھی سمجھ میں نہ آئیگی کہ ماہیت کو وجود خارج میں لاحق ہوتا ہے مگر سنتے سنتے متحول ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو عادت ہو گئی تو وجود کو عارض کہنا اس پر آسان گیا وجہ اس کی یہ ہے کہ نہ کبھی اس کو وجود کی حقیقت میں غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنی میں فکر کرنے کی ذہن پختگی۔

اب تھوڑی دیر کے لئے عقل کو محلی بالطبع چھوڑ دیجئے اور کہئے کہ یہ ہے

سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دو یعنی اُن کے وجود کو عدم سمجھ لو اور  
 دیکھو کہ کیا باقی رہا۔ ضرور کیگی کہ خالی زید رہ گیا۔ نہ اُس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بو  
 نہ چلنا پھرنا نہ اور کوئی عارض پھر کہے کہ جدید عوارض کے وجود کو دور کیا اسی طرح اُس کے  
 ذات کے وجود کو دور کرو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کیگی صرف حیوان ناطق باقی گیا  
 کیونکہ ایک مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پھر کہے کہ جیسے وجود حیوان  
 ناطق کو اُس سے دور کیا اب اُس کے تقرر کو اُس سے دور کرو شاید یہ کیگی کہ  
 تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہے کہ تقرر کے  
 لوازم اور ہیں اور رہیت کے لوازم اور مثلاً عدم میں کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے  
 متعلق ہے اور ضحک وغیرہ رہیت کے لوازم ہیں اور ظاہر ہے کہ اختلاف  
 لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں ایک نہیں  
 بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر۔ رہیت کو اور تقرر اگر نفس رہیت  
 ہو تو ضرور ہے کہ رہیات قبل وجود ممتاز ہوں حالانکہ وجود شخص سے متعلق ہی  
 اور اگر یہ کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ متقرر اور ممتاز ہے تو کہے وہ وجود علمی  
 ہوگا۔ کلام اُس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہے کہ حکما کو  
 مذہب پر عالم قدیم ہے تو دوسری وجہ میں وہ ممتاز ہوگی تو کہے کہ قدم عالم کا  
 مسئلہ محذوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف  
 ہو ثابت ہو نہیں سکتی۔

**غرض** زمانہ حدوث حادث کے پہلے رہیت بالکل معدوم تھی اور خارج  
 میں اُس کے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل

تقرر مابہت عین مابہت نہیں اُس کو بھی دور کیجئے تو شاید عقل یہ ہیگی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہو سکتا تو اُس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اُس کو خارج کر دو یعنی اعتبارات عقلیہ سے پھر پوچھئے کہ اب حیوان ناطق کا کہیں تپا ہے اگر اُس نے پھر تقرر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری تعمیل نہ ہوئی اُس عارض کو بھی اپنی سرحد سے نکال دو۔ اُس وقت ضرور ہیگی کہ مابہت عدم بحت ہو گئی پھر کہئے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ تم نے اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع سے بھی وہ سب نکالے جائیں۔ تو کیا پھر بھی زید کہیں ممتاز رہیگا۔ عقل ضرور ہیگی کہ اب اُس کا ہرگز پتا نہ رہے گا۔ اُس وقت اُس سے کہئے جس طرح اُس فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم بحت ہو گیا تو اُس کو چوڑو کیونکر لاحق ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی مابہت کو چوڑو حق نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات عارض ہیں اس لئے کہ کلام یہاں وجود واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہوگا تو ضرور ہے کہ اس کے لئے کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد ثلثہ احاطہ خط کسی مدت تک بڑھنا غذا حاصل کرنا چلنا پہننا سمجھنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ اسی طرح وجود عمر کا ہوگا جس کے لئے ہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات ہوں گے ایسا ہی وجود بکر وغیرہ کا یعنی وجودات خاصہ میں کیفیات و عوارض مخصوصہ ہونگے۔ اور وہ سب جزئی ہونگے اس لئے کہ کلی میں حیث ہو کلی کا چوڑو خارج میں نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ جب خاص خاص

دوسیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں آتا ہے  
وجود و نون کو شامل ہوا اسی کو کلی کہتے ہیں پھر بعد اور اکابت جزئیہ کہے جو مفہوم کلیہ  
کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں ان میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور  
اس مجموعہ کا نام ماہیت قرار دیا جاتا ہے۔

**غرض** وجودات خاصہ نہیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے  
آپس میں ممتاز ہیں اور ماہ الا تمیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جس کا نام شخص ہے  
اور اسماے شخصیت اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں۔ شخص  
وجود سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا بلکہ جہاں وجود ہو گا خواہ خارج میں ہو یا ذہن  
میں ممتاز ہو گا اور ماہ الا تمیاز شخص ہے تو ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ  
شخص ہو پھر ان شخصیات کے لحاظ سے اگر شخص کو مباحث دوسرے کے  
کہے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ سب کیفیات وجود ہیں ذات  
وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں  
مستقل اور معروض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض ہیں اور یہ سب  
حالتوں میں زید وہی شخص معین ہے اس کی ذات میں کوئی تکرار نہیں اس لحاظ  
کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو بجا ہے اس صورت میں تغاّر صرف اعتباری ہوا  
غرض ہر وجود خاص متقل اور متماثل ہے نہ وہاں کوئی ماہیت ہے نہ ذاتیات  
بلکہ ماہیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جس کا حال اوپر معلوم ہوا  
اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی  
سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ جو اس کے اور خیال کے بعد تجرید کے

صور کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہی۔ جب یہ بات ہے کہ مابہتیں کلیات ہیں اور جبکہ  
ذہن میں ہی بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ مابہتیں اپنی  
ہی میں بنتی ہیں۔ اور شارح تجربہ کے اقوال سے بھی یہی ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا  
گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتزاعیات ذہنیہ کوجن کا وجود مطلقاً خارج میں نہیں  
معروض قرار دینا اور منشاء انتزاع کوجو بالذات خارج میں موجود ہے عائن  
اور تابع اور عرض بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اُس پر کئی اعتراض ہو سکتے ہیں  
منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔

تفسیر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ مابہتیں وہ مفہم ہیں جو موجودات خارجیہ  
یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حتمی کلیات  
ہیں سب منتزع ذہن ہیں اس لئے کہ خارج میں ہواے وجود خاص کے کوئی  
چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں کے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی  
نہیں انھیں کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحيوان الموجود  
فی الخارج کا جز حیوان ہے اور جز موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا کیا  
امر عرفی ہے جس کا ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودوں میں پایا جاتی ہے  
تو اُن سب کو ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اُس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود  
بالذات ہے یا نہیں۔ ہذا الحيوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ  
مشار الیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے  
کسی سقف کے طرف اشارہ کر کے ہذا الفوق الموجود کہیں اور استدلال کریں



کہ فوق موجود ہے کیونکہ جز موجود کا ہے۔ اگر اُس کے معنی یہ ہیں کہ مشارالہ سے فوقیت منتشر ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان منتشر ہو رہا ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلا لحاظ انتشار موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں حاصل یہ کہ انتشار میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پھر یہ استدلال کلی طبعی کے وجود پر از قبیل مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور ہذا یعنی مشارالہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان جو جز ہے موجود ہے۔

**شراح مطلع** نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جزئیات خارجیہ ہوگی یا جز۔ یا خارج ہوگی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اجماع سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہوگی تو لازم آئے گا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہوں اس لئے کہ جو جزئی فرض کیجائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کی جائے وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہت باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ یعنی کلی طبعی جزو موجود خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ان جزئیات کا جز ہوگی تو وجود اُس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائے خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اُس کا وجود مقدم ہو تو مغاڑ وجود کل ہوگا اس صورت میں حل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزائے خارجیہ میں یہی بات ہے۔ اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالة ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صرف طبیعت نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ امر واحد بال شخص مختلف مکانات میں موجود اور صفات متضادہ کیساتھ متصف ہو جو ظاہر البطلان ہے اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بیک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شے کا مختلف محال میں لازم آئے گا۔ جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموعہ موجود ہوا اور اگر دونوں بدو وجود موجود ہوں تو حمل طبیعت مطلقہ کا مجموعہ ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مفروض ہے۔ اگر کھا جائے کہ حیوان کا وجود ضروری ہے اس کا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اس معنی سے ضروری ہے کہ جس پر حیوان صادق آتا ہے وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جاکہ ضروری ہو۔

اگر کھا جائے کہ وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے متحقق ہوں تو جواب اُس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صورت کلیہ کو مختلف طوروں سے انتزاع کرتی ہے کبھی اُن کی ذوات سے اور کبھی اُن اعراض سے جو اشخاص کو اکثف ہوں بحسب استعداد اُن کے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ انتہی۔

ملاحسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونے کی یہ ہے کہ اتصال اجسام میں ثابت ہے اس وجہ سے کہ جز لا یتجزی باطل ہے۔ پھر اگر ایک جسم متصل کے ہم دو حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال الٹ کر

لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہیں گے بخلاف اس کے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ نہ کلی خارج میں ہو جو ہونہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے ان کے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص ہوں تو چونکہ وہ ممتاز اور مبائن ہیں متصل نہ ہوں گے اس لئے کہ متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو بالباطل جُز ثابت کیا گیا تھا باطل ہو گیا اس لئے کہ ان دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو متبائن متصل نہیں ہو سکتے اتصال ان کا قبل انفصال ممکن نہ ہوا۔ اور وہ باطل ہے انتہی۔

یہ دلیل مبطلین جُز کو نہایت آسانی سے ساکت کر دیگی اس لئے کہ بڑی دقتوں سے اتصال اجسام ان کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے ہو جو فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم بہم ہو جاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صرف تشخص کو موجود خارجی کہنے والوں کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں باسیات موجود خاص سے متضرع ہوں اور تشخصات اُس کے عوارض ہوں تو کوئی قباحہ لازم نہ آئیگی اس لئے کہ وہ دونوں حصے دو وجود خاص ہیں ان کے عین تشخصات نہ ہونے سے وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو فرد اس جسم کے ہوں گے جو سبب شخصیات متباہنہ کے باہم ممتاز و متباہن ہیں اور دو متباہن کبھی متصل نہیں ہو سکتے حالانکہ پہلے بسبب بطلان جز کے اتصال ثابت تھا۔

**ملاحسن** نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال میں جو اجزاء سے وہ انتزاعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت انفصال میں جو اجزاء ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجود فی الخارج ہیں اگر یہ اجزائے حادثہ نفس شخصیات متباہنہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو کوئی ضرر نہیں اور اس تقریر سے وہ اعتراض بھی اٹھ گیا کہ باقی اجزاء جو بعد انفصال ممتاز ہیں بعینہ وہی اجزاء ہیں جو قبل انفصال تھے اور اجزاء منفصلہ متباہن الحقیقہ ہوں گے جس صورت میں کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزاء متباہنہ اجزائے متصل ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متباہن میں اتصال ممکن نہیں۔ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہو گیا کہ اجزائے انتزاعیہ سابقہ اور اجزائے متحققہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اس لئے کہ ذاتی وجود انتزاعیات کا ذہن میں ہونا اور متحققہ کا خارج میں اس لئے جائز ہے کہ ان دونوں اجزائے ذاتیہ ہوا اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متباہنین کا لازم نہ آیا اگر کھا جائے کہ اجزائے متصل متحد فی الماہیت ہیں اس لئے کہ وہ متحد فی الوجود ہیں اس وجہ سے شخصیات متحدہ نہیں ہو سکتے۔ اور جب وہ شخصیات تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متصلہ صرف انتزاعی ہیں جبکہ وجود خارج میں نہیں تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزائے انتزاعیہ متعلقہ حقیقت نہیں ہو سکتے بلکہ جائز ہے کہ متبائن بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ و اگر متبائن افلاک سے منتزع ہوتے ہیں۔ اگر کھاجاے کہ وہ اجزائے متحدہ فی الوجود متبائن ہوتے تو اتحاد اُن کا ممکن نہ ہوتا تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اُن اجزائے اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ منشاء انتزاع اُن کا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہو سکیں اور ایک چیز منشاء امور متبائنہ کا ہو سکتی ہے جیسے کہ منشاء دو اور متعدد وہ کا ہے۔

مولانا بھرا العلوم نے شرح سلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو تعین عین اشخاص موجود ہوگا۔ اور ذوات اشخاص بانفسہا ممتاز ہوں گے اور امتیاز بالذات فرع اس کی ہے کہ وہ مقرر اور موجود بانفسہا ہوں اس لئے کہ جب تک کوئی چیز مقرر اور موجود نہ ہو ممتاز و موعین نہیں ہو سکتی اور مقرر اور موجود بالذات ہونا واجب ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئے گا کہ اشخاص جو بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعین امر منقسم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہوگا نفس ماہیت جو مستکثر ہے بہ کثر جعل اور ممتاز نہیں امور نسبتیہ مختلفہ کی وجہ سے جبکہ وجود باختلاف جعل ہے اس کا جواب خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر تعین بالذات ہوں تو اُس سے یہ لازم ہی نہیں آتا کہ وہ مقرر اور موجود بانفسہا بھی ہوں اس طور سے

کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج نہ ہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقرر و عدم تقرر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع تھے جاعل نے اُن کو ثابت کیا انتہی۔

**تفسیر مذکورہ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ ماہیات امور انتزاعیہ ہیں اُن کا وجود خارج میں نہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جعل بسیط حق ہے نہ جعل مولف سلیم** کہ دونوں مذہبوں کا مدار وجود خارجی ماہیات پر ہے کیونکہ اشراقین جو جعل بسیط کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا نفس ماہیت ہے اور مشائیین جو جعل مولف کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا مفاد ماہیات ترکیبیہ ہے یعنی انصاف الماہیۃ بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں ماہیت کا وجود خارجی مراد ہے اور جب ماہیت ہی موجود نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں اگرچہ بعد ازاں انتزاعیت ماہیت کے کوئی ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے دلائل سے تعرض کیا جائے مگر بہ مناسبت مقام دلائل معتبرہ دونوں مذہبوں کے مع ایراد لکھے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائیگا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا منحوش ہیں پہلے جعل بسیط کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں اسلئے کہ اکثر محققین کا یہی مذہب مختار ہے۔

**پہلی دلیل** اثر جعل کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا انصاف الٰہی بالوجود یا انصاف بالانصاف وہ ایک ماہیت ہوگی اور وہی اثر جعل کا ہوگا۔ اس صورت میں انتہا جعل مولف کی بسیط کی طرف ہو جائیگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقصود بسیط والوں کا یہ ہے کہ جہاں ماہیت کا

وجود ہوا نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔  
 اور اتصاف الماہیت بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی  
 کیونکہ وجود معنی مصدری کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اُس ماہیت کے جو متصف  
 بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض تقسیم ماہیت خود جعل بسیط  
 والوں کے دعوے کے مخالف ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم یہ اُن کے مفید نما  
 بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذہن بھی متصف بالوجود ذہنی ہوگی  
 اس صورت میں وہاں بھی مفاد بہت ترکیب موجود ہوگا جسکو جعل مولف والے  
 اثر بالذات قرار دے سکتے ہیں اور اُس ماہیت انتزاعیہ کو اثر بالشیع جیسے ماہیت خارجیہ  
 میں کھا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقل یعنی بغیر خلط وجود کے  
 ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر جعل مولف کا معنی لایلی  
 ہیں ذات ممکن اور اُس کے وجود کے درمیان میں جس کو مفاد نہیات ترکیبہ کو  
 تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لہو جائیں  
 یا محلی عنہ میں اس لئے کہ وہ ملاحظہ حال طرفین کے لئے آگاہ ہیں یعنی ماہیت  
 اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ کئے جائیں تو جعل مولف کے اثر ہونے کی  
 اُن میں صلاحیت نہیں جیسے نسبت تائمہ خبریہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق  
 ہونے کی صلاحیت اُس میں نہیں پس معلوم ہوا کہ جعل مولف کا مال بسیط کی طرف  
 سے نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بسیط کی طرف انتہا تو جب ہو کہ وہاں ایک



چیز ہو یعنی ماہیت حالانکہ بالبدایت معلوم ہے کہ ماہیت وجود میں وہاں ہیماں  
حلیہ پیدا ہوتی ہے جو جعل مولف والوں کے نزدیک اثر بالذات ہے اور اس  
کے اجزا یعنی ماہیت وغیرہ بالتبع اور ممکن نہیں کہ ہیماں حلیہ اور ماہیت ایک ہیوں  
تو دونوں کا جعل ایک کیونکر ہو سکے۔

دوسری دلیل اثر جعل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبر بالمتزاع منتزع کے  
تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور القاف بالوجودیہ دونوں امر اعتباری اور تابع  
انتزع ہیں اس لئے اثر جعل کے نہیں ہو سکتے۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کرتا ہے اس لئے اثر اس کا ماہیت  
موجودہ ہوگی جس کی تعبیر مفاد ہیماں ترکیبہ سے کی جاتی ہے اس میں امر معنی یعنی  
مجمول موجود ہے اور وہی کافی ہے۔

مجمول الیہ کا امر معنی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جملہ فوفا و تھا کھا جاتا ہے  
قطع نظر اس کے مذہب مشائیں پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امری  
ہے پس مجموعہ مجمول اور مجمول الیہ کا امر معنی ہوگا جو فی الحقیقہ اثر ہے اور القاف  
وغیرہ الفاظ اسی کے تعبیر ہیں۔

تیسری دلیل جعل نفس ماہیت سے بالذات متعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق  
ہی نہ ہوگا۔ صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثانیہ بالذات باطل ہے۔  
اس لئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا۔

رہی صورت ثانیہ سو اس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت  
من حیث الوجود سے متاخر ہو حالانکہ معروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے۔

**جواب** اُس کا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ ماہیت میں حیثیت ہی قبل موجود ہے تو بھی جعل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو۔ اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنا دے پھر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اُس کے جعل کا ماہیت موجودہ ہوگی جو مفادہائیات ترکیبہ ہے اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جعل کا اولاً وبالذات مفادہائیات ترکیبہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت کے ساتھ۔ اور مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ نار مثلاً محمول ہوئی تو مع الحرارة محمول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار محمول ہوئی۔ اس لئے کہ معروض ہے پھر اُس کے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرارة کا محمول ہونا بعینہ نار کا محمول ہونا ہے۔ گو لحاظات کافرق ہو اسبطرح مفادہائیات ترکیبہ کا محمول ہونا بعینہ ماہیت کا محمول ہونا ہے اگر مرتبہ ماہیت کو تقدم حیثیت معروضیت پر بھی تو لحاظ ذات میں ہوتا ہے۔ کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطہ فی العوض عارض ہو تو وہ صفت بالذات ما بالعرض وقت میں عارض ہوتی ہے چنانچہ اگر غنیہ جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جائے تب بھی ماہیت لحاظ ذات میں مقدم اور جعل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریروں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل جعل نفس ماہیت کوئی چیز نہیں جس کا تقدم ماہیت مختلط ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شے کو موجود کیا اور وہ عدم سے وجود میں آئی تو ابتداً ظہور مرتبہ اختلاط کا ہوا اُس کے بعد عقل نے ماہیت میں حیثیت ہی اور مختلط کو ممتاز کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام اُن کے ماہیت اصل ہو یا وجود یہ نہیں کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے مشائین نفس ماہیت کو حقیقہ ممکن بھی نہیں کہتے بلکہ اُن کے یہاں مکان عوارض مرتبہ اختلاط ہے۔

اور نفس مابیت مجہول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ مابیت  
مختلطہ سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس مابیت کے مجہول ہونے کے لئے مابیت مختلطہ  
واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اقصاف مابالعرض کا کسی صفت کے ساتھ  
بعینہ اقصاف مابالذات ہے جیسے اقصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کیسا  
وقت واحد میں ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقہ صیور ورت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس قوام  
مابیت من حیث الصدور عن الجاعل صحیح حمل وجود اور وجود کا مصداق ہے  
اگر مابیت اپنے اصل قوام میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیور ورت ذات وہاں صادق  
آئیگی جو معنی وجود کے ہیں اور جس چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو  
وہ چیز امکان سے خارج ہے۔ حالانکہ یہ بدائتہ باطل ہے پس ثابت ہو کہ مابیت  
باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف محتاج ہے اور یہی مقصود اشراقیہ کا ہے  
جواب مصداق حمل وجود مابیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند اجل  
کے طرف ہے عام ازینکہ استناد اس کا من حیث ہی ہی ہو میں حیث الوجود اگر مابیت  
من حیث ہی جاعل سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا  
کہ مرتبہ اصل ذات میں اس پر وجود کا حمل ہے جس سے عدم امکان سے وہ خارج  
ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق وجود مابیت من حیث الاستناد  
الی الجاعل ہے من حیث ہی ہی یعنی مابیت نفس ذات میں مستغنی عن الجاعل ہو تو  
بھی اس میں شک نہیں کہ حمل مولف کی تقدیر مابیت من حیث ہی بھی جاعل کی طرف  
مستند ہے اس لئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد جعل متانف نہیں غایۃ الامم

کہ ماہیت میں حیث الوجود جاعل کی طرف مستند بالذات ہے اور نفس ماہیت مستند بالذات  
پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیرورۃ ذات اور کسی طرف میں اس کے  
واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی امر زائد نہیں جو منضم ماہیت کیساتھ  
ہو پس جعل التصاف بعینہ جعل ماہیت ہوگا۔

جواب اگر انتزاعیہ وجود تسلیم بھی کی جائے تو انصاف انصافی گوہاں نہ ہو انصاف  
انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئیگا کہ بغیر انصاف مبداء کے حمل متو  
کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھ لیجئے کہ اگر فلک متصف بفرقیت نہ ہو تو الفلک فوق  
کہنا صحیح نہ ہوگا جعل مولف والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ انصاف بھی کافی ہے  
اور اس وقت یہ بات صادق آئیگی کہ انصاف اثر جعل کا ہے نہ نفس ذات گوذا  
ہی کی طرف میں واقع ہو۔

چھٹی دلیل محمولیت انصاف کے معنی یہی ہیں کہ منشاء انصاف محمول ہو۔  
اس لئے کہ انصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف بجن منشاء  
ہوتا ہے اس صورت میں اثر جعل کا مصداق انصاف کا تقرر ہوگا جس سے  
حکایت کی جائے کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود انصاف وغیرہ اس لئے کہ انصاف  
کے متحقق فی الخارج ہونے میں اور شئ متصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے  
چونکہ مصداق انصاف ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت  
نہیں رکھتی اس لئے اثر جعل کا وہی ہونگی۔

جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں انصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت  
متصف ہی ہے جو مصداق انصاف ہے اور جس کا تقرر اور قوام انصاف میں دخل ہے

مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت میں حیث ہی ہی نشا انتزاع الوجود بالماہیت ہو بلکہ  
نشا انتزاع ماہیت مطلقہ بالوجود ہی کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود خارجی  
اور منقسم الی الماہیت ہے۔

ساتویں دلیل محبوت القاف تصور نہیں جب تک کہ صفت امر علی نہ ہو  
اس لئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اُس کے ساتھ قائم  
کرتا ہے جیسے مسودہ سواد کو ہود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے  
وجود اور تسلسل وجودات میں لازم آئے گا۔ اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو دعویٰ  
ثابت ہے کہ فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت علی ہی ہے  
جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اُس کو عارض  
کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ بوجہ زائد اسمیں تسلسل لازم آنیکی کوئی وجہ نہیں۔

آٹھویں دلیل محال جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبتہ شخصیت کیساتھ ہی  
جو مرتبہ محلی عنہ میں ہو اگر امداد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ شخصیت کو جاعل نسبتہ شخصیت  
بنادیتا ہے تو وہ باطل ہے اس لئے کہ اس سے تعلق جعل کا شے اور نفس شے میں  
لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ  
اُس نسبتہ کے جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی ذات نسبتہ  
اور اُس کے وجود میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پھر تیسری پیدا ہوگی۔  
یہاں تک کہ نسبتوں میں تسلسل لازم آئے گا۔ اور کوئی نسبتہ اُس میں سے معمول بالذات نہ ہوگی  
اس لئے کہ بنا جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اُس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ اور اُس کے وجود

میں ہے یعنی جعل بہ نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلم ہے کہ تحقق بالعارض بدو نہ تحقق بالذات ممکن ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں ماہیت اور وجود میں جو نسبت ہے اُس کا بھی جعل ممکن نہ ہوا۔ اس تقدیر پر جعل مولف والوں کو بغیر اس قول کے گزیر نہیں کہ تعلق بالجعل بالنسبتہ مراد یہی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعلیت میں لایا اُس کا نام جعل ہے۔ جواب جعل بسیط نہیں اس لئے کہ اثر جعل کا اُس میں بالذات نفس ماہیت ہوتی ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی ماہیت ہے لیکن وہ ماہیت نہیں جس میں بحث ہے۔ اور تعلق جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف بتلا گیا سو وہ اُن کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ اثر جعل کا بالذات مفاد ہیئت ترکیبہ حلیہ ہے یعنی ماہیت اور وجود کا اختلاط درجہ محلی عنہ میں جس ذہن میں بعد انتزاع کے نسبت پیدا ہوگی اس صورت میں اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو اُن کو کوئی ضرر نہیں علیٰ ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ پر نسبت کا جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئیگا جس میں نسبت بالضرر اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اُس نسبت و وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کی جائے اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جائے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور اگر یہاں جعل مولف میں مراد اُس نسبت جو مرتبہ محلی عنہ میں ہے اور جس کے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا ماہیت اور وجود من حیث الاختلاط ہوں تو اُس کے بعد پھر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت جن کے ساتھ جعل تعلق ہو رہا ہے کو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقہ مجموعہ ماہیت

اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامر میں وہ نسبت نہیں  
سکتی جو انتزاعی ہے بلکہ اُس کا منشاء انتزاع ہوگا غرض اُس نسبت یعنی منفاویہ  
ترکیب کے ساتھ جبل کے متعلق ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ جاعل نے ماہیت کو  
وجود کے ساتھ ایسے طور پر غلط کیا کہ اگر اُس کی تفصیل کریں تو دو جزو حلتیہ نکلیں گے  
جب نسبت اور اُس کے جبل کے یہ معنی ہوئے تو علیحدہ کوئی چیز نکل نہیں سکتی  
جس کو نسبت کہیں۔

نوٹیں دلیل جبل شخص کا جبل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے  
مثلاً جب جبل زید کیا متعلق ہو خواہ بسیط ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق  
ہوگا اور ظاہر ہے کہ جبل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جبل ہو نہیں سکتا  
اب فرض کیجئے کہ بنا جبل مولف کے جب زید کا جبل ہوگا تو زید اور اُس کے  
وجود میں جو نسبت شخصیت ہے اُس کے ساتھ جبل متعلق ہوگا اور اُس کی وجہ سے ماہیت  
نسبت کے ساتھ ضرور جبل متعلق ہوگا ورنہ جبل شخص بدوں جبل کلی لازم آئیگا  
جو باطل ہے پھر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جبل اُس کا بسیط ہوگا یا مرکب  
صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے  
ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جبل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت  
اور اُس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور مغائر ہوگی  
اُس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اُس کے وجود میں تھی اور ظاہر ہے کہ افراد کے  
جبل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متغائر ہی ہوں گے۔  
اور تسلسل لازم آئے گا۔



**جواب** اس کا بھی وہی جواب پر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدار نسبت  
شخصیہ پر ہے۔

یہ جبل بیطی کی دلیلوں کا حال تھا جبل مولف کی دلیلیں سنیے۔  
پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں  
امکان ہے اور وہ نام ہے اُس نسبت کی کیفیت کا وجود اور ماہیت میں ہونی  
ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود  
کے مجہول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات انصاف اور مضافاً خلط ہوگا  
نہ ماہیت من حیث ہی۔۔۔

**جواب** اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جبل کا مضافاً  
ہو اس لئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں  
بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اسوقت اثر بالذات  
نفس ماہیت ہوگی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی  
امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے  
بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم  
ہو تو کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت  
من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہوگا۔ پھر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ  
ماہیت من حیث ہی ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان  
مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی  
ماہیت محتاج الی الجاعل اور اُس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور انصاف بالوجود

محتاج اور اثر جمل بالشیع ہوں غرض جمل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا  
 دوسری دلیل جمل محمول اور محمول الیہ کو چاہتا ہے اور جمل مولف ہی ہو گا  
 جواب۔ یہ استدعا جمل کا ممنوع ہے بلکہ نفس کو کو بنا دینا بھی جمل ہے  
 تیسری دلیل جمل مابیت کو مابیت نہیں بناتا اور نہ مجہولیت ذاتیہ لازم آتی  
 اور نہ وجود کو بنا سکتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جمل کو امر عینی ہونا چاہیے جب  
 دونوں اثر جمل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہوا کہ اتصاف المابیتہ بالوجود اثر جمل ہے۔  
 جواب۔ اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق

نہ ہوا۔

اگر کہا جائے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر نشا انتزاع اسکا امر عینی ہے  
 تو جواب اس کا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی نشا  
 انتزاع عینی ہو گا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہو۔ غرض اثر جمل کا  
 مابیت ہے مگر نہ اس معنی سے کہ جاعل نے مابیت کو مابیت بنایا جیسا کہ مسئلہ  
 نے سمجھا ہے بلکہ باین معنی کہ جاعل نے نفس مابیت کو بقعہ عدم و بطلان ذات کو  
 صفحہ وجود و تقرر حقیقت میں لایا۔

چوتھی دلیل۔ مطلب جمل بسیط کا یہ ہو گا کہ جاعل نے مابیت کو مابیت بنایا  
 حالانکہ ثبوت الشیء بنفسہ ضروری ہے ورنہ تجمل جمل مابیت اور اس کے نفس میں  
 لازم آئے گا جو باطل ہے۔

جواب۔ مطلب جمل بسیط کا غلط سمجھا گیا جیسا کہ تقریر بالا سے ظاہر ہے  
 پانچویں دلیل جس کو محقق حمد اللہ نے ذکر کیا ہے جو مبنی پر تین مقدموں پر

ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنی ہیں ایک محکی عنہ اور مطابق قضیہ۔  
دوسرے آلہ صدق حل یعنی وہ چیز جو علت صدق حل ہو اس طور پر کہ  
اگر وہ چیز متحقق نہ ہو تو قضیہ صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی حل ذاتیات کے لئے محکی  
ہے اور حل عوارض کے لئے محکی عنہ نفس ماہیت نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ساتھ  
ایک یا زائد بھی ہو گا جو اس کے ساتھ منضم یا اس سے منتزع ہوگا۔  
تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجہولیت صرف اس کے محکی عنہ کی مجہولیت کے  
تابع ہے بعد تمہید ان مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اشراقیین تقریر انفعلیت  
کو اثر جعل بسیط کا جو بتاتے ہیں اس سے کیا مراد ہے اگر نفس ماہیت من حیث  
ہی ہی مراد ہے تو بحسب مقدمہ ثانیہ وہ حل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اس کے  
جعل کے ضمن میں جعل ہو گا تو صرف ذاتیات کا ہو گا نہ وجود وغیرہ عوارض کا  
جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پھر وجود وغیرہ کے لئے جعل متانف کی ضرورت  
ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشراقیہ ہے۔ اور اگر فعلیت و تقریر ماہیت کی  
ماہیت مع الخلط مراد ہے تو اسی کا نام جعل مولف ہے۔

جواب خود مسئلہ موصوف نے دوسرے مقامات میں لکھا ہے کہ  
وجود ذاتیات میں مطابق حل ماہیت متقررہ ہے۔ اور قطع نظر اس کے یہ امر گو  
مسلّم ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث ہی ہو اس میں وہ عوارض کے لئے  
محکی عنہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں  
لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ ہو

اس لئے کہ امکان الفکاک کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں  
اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ موطن نفس الامر یہ میں بھی الفکاک ممکن ہو۔

چھٹی دلیل جو مفہوم کہ مابیت پر زائد ہو اس کا ثبوت مابیت کو کسی علت  
سے ہوگا اسی واسطے عرضی کی تعریف بالعلل اور ذاتی کی تعریف باللیل کیساتھ  
کرتے ہیں اور وجود کل مابیات ممکنہ پر زائد ہے جیسا کہ مابیات میں ثابت ہو پس  
اگر ثبوت اس کا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہونگی اس لئے ضرور ہے  
کہ اثر جمل کا احتلاط ہو۔

جواب یہ دلیل جدلی ہے اسکو وہی مانے گا جو مقدمات مذکور کو مان لیا  
پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اس لئے امکان ممکن پر زائد اور اسکی  
ذات کو بالذات ثابت کی جہت ہے۔

اگر کہا جائے کہ امکان امر علی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات  
ہو یا بالغیر۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہے  
اور اسی پر مدار اس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے  
اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے۔ بلکہ عرضی وہ ہے جو خارج اور محمول ہو  
اور ذاتی وہ ہے جو داخل ہو ذات میں یا خارج نہ ہو ذات سے۔

ساتویں دلیل۔ اگر مابیت فی نفسہ محمول ہو تو وہ وجود پر سابق ہوگی اور  
مابیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب تقدم پانچ میں محض نہیں چنانچہ میر باقر داد نے اسکی تصحیح کی ہے

اس لئے یہ تقدیم سوائے شہورہ کے ہے اور اس کو تقدیم بالمابہتہ کہتے ہیں۔  
**آٹھویں دلیل**۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اس میں سلب الشئ عن نفسہ

محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اس لئے کہ حمل اولیٰ میں آخر و اعتبار  
 ہیں اور وہاں اصل شے ہی کا ٹھکانا نہیں تو اعتبار کہاں بس جب تک ممکن ہو جو  
 نہ ہو وہ اپنے نفس پر بھی آپ صادق نہ آئے گا۔ چہ جائیکہ دوسری چیز اس پر وق  
 اسکے اس وجہ سے محتاج جاعل اولاد بالذات خلط وجود ہے نہ نفس باہتہ۔

**جواب**۔ صدق الشئ علی نفسہ عن الوجود مستلزم صدق الشئ علی نفسہ بشرط الوجود  
 نہیں یعنی باہتہ بعد وجود جو اپنے پر آپ صادق آتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا  
 کہ اس تصادق کے لئے وجود شرط ہو پس حالت عدم میں بھی سلب الشئ عن نفسہ  
 جعل اولیٰ صحیح نہ ہو گا حکما کا قول ہے کہ ہر مفہوم حمل اولیٰ اپنے پر آپ محمول ہو گا  
 اس میں سر یہ ہے کہ جو مفہوم جب اس کے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عنین  
 اس کا ہو گا۔ اور اسی پر حمل اولیٰ کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہو گا حمل  
 اولیٰ اس لئے سلب حمل جو اس کا مقابل ہے ممتنع ہو گا۔

اگر کہا جائے کہ موجب وجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شے جب معدوم  
 ہو تو تمامی اشیاء اس سے مسلوب ہوں گے حتیٰ کہ محب خارج اس کی ذات  
 بھی اس سے مسلوب ہوگی تو معلوم ہوا کہ سلب الشئ عن نفسہ معدوم میں جائز ہے جیسا  
 کہ شارح تجرید نے لکھا ہے۔

**جواب** اس کا یہ ہے کہ حمل اولیٰ میں محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب  
 احد پایا جائے گو لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہو گا اور حمل متحقق ہو گا اور

موضوع کہیں نہ پایا جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اس وقت تو سلب کے  
عن نفعہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ آخر سلب کرنے کے لئے لحاظ میں اس کا وجود مفروض  
البتہ محل شائع وجود پر موقوف ہے کیونکہ اس کا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے اس لئے  
بدوں وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اس لئے کسی قدر کئی تفصیل  
بیان کی جاتی ہے امکان و وجوب و امتناع کے دو معنی ہیں ایک مصدری تہرک  
جس کی بحث منطق میں ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا  
نام ہے مثلاً کل انسان حیوان او کاتب او حجر بالجمہات الثلاثہ۔ چونکہ امور انتزاعیہ  
کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہو اس لئے ان کی حقیقت وغیر میں  
کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے معنی مصداق حمل اور مناشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے  
اور اک ان کا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔  
وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حمل اور  
منشأ انتزاع ہے اس کا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک  
استغناء عن الغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا  
مقتضی وجود ہونا باقتضائے تام۔

تیسرا وہ شے جس کے سبب سے ذات شے ممتاز ہو جائے ان معانی میں  
ہر ایک خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دو اول کے امور اضافیہ معلوم نہیں

مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اس وجہ سے سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض ملانے وجوب وغیرہ کو مخصصی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بمعنی مصدری ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جس کو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اصل منشا اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع اور نفس اللہ میں جہاں کہیں اعتبارات کسی شے کے ساتھ ہوں وہیں وہاں قضایا بنا لیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبتہ ان میں ضرور ہوتی ہے سو جن کے اذکار پر غلبہ حکایت و تفصیل کا ہوگا وہ انتزاعات کے قائل ہو گئے اور جن کی نظر نفس ذات اور محلی عنہ پر رہی صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہوئے۔

بحسب تقریر بالا بطرح وجوب باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے اسی طرح امکان باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے۔ ایک احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا تیسرا وہ شے جس کے سبب سو ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حمل امکان اور منشا انتزاع امکان ممکن میں ایسے ضرور ہیں ورنہ انتزاع منتزعات بغیر منشا کے لازم آئیگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے۔ بظاہر عدمی ہے مگر وجوب وجودی مانا جا رہا ہے۔ تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکہ جو نہ ضرور ہا حکما جہاں عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ہدایت الحکمۃ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اُسکے



وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ قبل وجود ممکن اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شے کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو حالانکہ وہ جائز نہیں۔ پھر وہ امکان چاہیے کہ وجودی ہو اس لئے کہ اگر عدمی ہو گا تو معنی اس کے امکانہ لاہوں گے اور اس میں اور لا امکان لہ میں کوئی فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئے گا کہ ممکن ممکن نہ ہو حالانکہ وہ باطل ہے پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اصافہ ہے۔ اور نہ منفصل ہو گا اس لئے کہ امکان کسی شے کا اس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہوا کہ اس کے لئے کوئی محل ہو اس کا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل میں کمی خدشہ میں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ حکمائے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلم رکھا ہے۔ صاحب حکمت العین نے شیخ کا استدلال اس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسه ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لہ اور امکانہ لایں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ اعدام میں تماثل نہیں اور لا امکان لہ کا مطلب یہی ہے کہ وہ شے ممکن نہیں

**صاحب حکمت العین** نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لہ اور امکانہ لایں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہیں اس لئے کہ لا امکان لہ میں امکان کی بالکل نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکانہ لایں اثبات کا امکانی عدمی کا ہے۔ منشا اس اعتراض کا یہ ہے کہ لامحمول ہے جس سے اثبات اس کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان لہ کے وہ سالبہ بسیط ہے۔

لیکن تامل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ  
عنوان و حکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجہ محکم عنہ میں  
ایک ہیں اس لئے کہ جہاں وجود موضوع جو نہ ہو سالہ بسیط اور موجبہ معدولہ متلازم  
ہوں گے مثلاً شریک الباری پس موجود اور لاموجود کا مطلب ایک ہے اگر کھا  
جائے کہ لاموجود اس موقع میں نہ کھا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ وجود موضوع کو چٹا  
ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری متمنع باوجودیکہ موجبہ ہے اسکی صحت میں کسکو  
کلام نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر متمنع میں تاویل کی جائے گی  
تو عدد ضروری کھا جائے گا۔ اسیں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود  
نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کھا جائے گا کہ امکان لالے معدوم۔  
اور جب امکان اس کا معدوم ہوا تو لا امکان ضرور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جب  
نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اس کا سلب موصوف سے ضروری ہے اگر  
سے معلوم ہوا کہ امکان لا اور لا امکان لہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق  
نہیں اس لئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب رابطی ہے گو تعبیر میں وہ علائقہ  
مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج  
میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکان لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن  
میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیے کہ شیخ ہر چند اس دلیل سے مادہ ثابت

کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہی نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اس لئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اُس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جائے کہ قوت للمکن لا اور لا قوت للمکن ایک ہیں تو بیوقوف ہوگا بخلاف احتیاج للمکن لا ولا احتیاج للمکن کے اس لئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن میں ہے اور قوت اُس کی اُس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصد امکان کو لا امکان للمکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان للمکن بدایتہ مستعد ہے اس لئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اس کے کہ امکان ممکن کا اُس کے غیر میں نہ ہو تو کچھ قباحت نہیں بلکہ وہی مقتضای عقل ہے۔ اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور نہ ہو سکتا بھی مادہ ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہ دلیل بعینہ عقل اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

**الحاصل** اس تقریر سے معلوم ہوا کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ہائیت میں قائم ہے نہ اُس کے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

**صاحب** مواقف نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں ہو سکتی اس لئے کہ صفت موجودہ کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف ہے پھر کہا کہ امکان اور وجوب کے عدمی ہونیکے لئے صرف یہی کافی ہے کہ وجوب

موصوف سے اُن کا متاخر ہونا متنع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر اُن کا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہی۔

اس میں شک نہیں کہ مابیات جب موجود فی الخارج مانی جاویں اور وجود اُنکو عارض یا اُن سے منتزع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور درآوے گا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے لکھا ہے اور اُس کا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر مابیات کو وجودات خاصہ سے منتزع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکال ہی وار د نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جیسے مابیات وجودات خاصہ سے منتزع ہیں امکان بھی منتزع ہو گا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائیگا۔ واللہ اعلم بحقیقتہا اگرچہ وجود کا حال منہا کسی قدر بحث مابیت میں معلوم ہو چکا مگر مستقل طور پر بھی اگر اسکی بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں کہ ہم موجود ہیں مگر اُس کی حقیقت اور نہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلاء اُس کے ادراک میں عاجز ہیں اسی وجہ سے اُس میں اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فضل حق خیر آبادیؒ نے اروض الوجود میں لکھا ہے کہ اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود بہمنی صد بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اور کبھی حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اُس کے منشاء انتزاع میں ہے۔ اور چونکہ منشاکی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اس لئے منشاء انتزاع کا واقع میں ہونا ضرور ہے

اس منشا کے تعین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب ہیں۔

۱۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہے موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود ممکن کچھ اور گو سب پر اس کا اطلاق باشتراك لفظی ہوتا ہے۔  
۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔ اشراقیین کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اس میں بھی تفاوت ہے جو وجوداً جو اہر و اعراض سے ظاہر ہے اور وہی حقیقت ماہ الاشتراك اور ماہ الایجاز ہے  
۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین مقبولؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت مستحقہ نہیں ہے بلکہ انتزاعی ہے۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔

۶۔ مشائیین کہتے ہیں کہ ممکنات میں وجود منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا عین ذات ہے۔

۷۔ بعض متصوفہ اور متفلسفین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مبائن ہی اور بذاتہ واجب ہے اور اشیا کی موجودیت صرف اس کی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے انتہی۔

اب اس اختلاف کو دیکھئے کہ کوئی تو اسکو انتزاعی کہہ رہا ہے اور کوئی انضمامی۔

پھر اس میں جی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب ممکن دونوں میں انضمامی ہو  
 اور کسی کے نزدیک صرف ممکن میں انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور  
 کسی نزدیک موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجود  
 ہے پھر اس میں بھی یہ اختلاف کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت بہرہ مشککہ ہے اور کسی  
 نزدیک حقیقت واحدہ غیر بہرہ اور غیر مشککہ ہے اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق  
 مختلفہ ہے اور بائتر اک لفظی سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس سے بڑھ کر کیا  
 ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ ہیں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے ہیں اس کو  
 کہ کوئی شے عین کسی کی ہوگی یا غیہ اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی۔  
 یا منقطع۔ ان کل احتمالات متضادہ کو اعلیٰ درجہ کے عقلا کی جماعتیں اپنا مذہب  
 قرار دے رہی ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی پھار رہے۔ اب ان میں کس کی  
 عقل مصیب اور کس کی عقل غلط سمجھی جائے اور یہ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہو  
 کیونکہ واقع میں ہوا کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اپنی  
 عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہماری عقل ان بڑے بڑے عقلا کی عقل کے  
 برابر نہیں ہو سکتی جنہوں نے اس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل ہی سے دریافت  
 کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان عقلا کو سرآمد نہ  
 نے اس کو کیون ترک کر دیا غرض واقع کا حال سوائے خالق کے جس نے ہر چیز کو  
 پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت دریافت بھی  
 کر لے تو ہم اس کا یقین کیونکر ہو اس لئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں  
 رخنہ اندازیاں کرتے ہیں اس صورت میں اس کا عمدہ اور اطمینان بخش ہی فیصلہ

کہ جس بات کی خود خالق نے خبر دے دی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اُس کے سوائے جتنے احتمالات عقل کے تراشے ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھے کیونکہ عقل بھی اس بات پر گواہی دیتی ہے کہ شخص کوئی چیز بناتا ہے اُس کے برابر دوسرا اُس سے واقف نہیں ہو سکتا۔

اب ہم سہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ میں نقلی نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہو اس لئے عقلا سے اسید ہے کہ از کباب ترک تقلید معاف فرمادیں گے۔

یہ امر پوشیدہ نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکنہ کرنا چاہیں تو اُس کی ذاتیات کا تصور کرنا ہمیں ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں اُس چیز کا علم بالکنہ نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی ہے جب بھی علم بالکنہ نہ ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی مابہیت کا جزو نہیں اس لئے کہ کوئی مابہیت مرکبہ ایسی نہیں جس کے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھئے ایچے انسان کا تصور بالکنہ حیوان ناطق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور غرس کا حیوان صاہل کے تصور سے اسی طرح سب مابہیتوں کا حال ہے معلم ثانی شیخ فارابیؒ نے فصوص میں لکھا ہے

والا المویۃ داخلۃ فی مابہیۃ ہذا الاسماء والالکان الوجود متوالات تکمیل تصور المابہیۃ و و نہ۔  
اس سے ظاہر ہے کہ مابہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود سے معرا ہے اور وجود جب تک اُس کے ساتھ نہ ملے وہ کسی ہی عمدہ کیوں نہ ہو لاشے محض ہے نہ وہ کسی کے خیال میں آسکتی ہے نہ اُس پر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ اُس کے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں۔



جب وجود نے ایسی چیز کو جو اس قابل بھی نہیں اسکو عدم میں پڑی ہوئی کہیں  
 کیونکہ یہ کہنا بھی اُس کو شے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت آباد نفس الامر تک پہنچا کر  
 ایسے طرح جلوہ گر کیا کہ استعدادات، کمالات، مقتضیات، اور لوازم کے اظہار کا موقع  
 ملا۔ اب مابیت کو کس قدر وجود کا ممنون ہونا چاہیے کہ اُس کو کہاں سے کہاں  
 پہنچا یا اور کیسے کیسے ذاتی و جدائیات، محسوسات وغیرہ کے چکھائے اس میں  
 شک نہیں کہ یہ سب احسان خالق بے ہمتا باری تعالیٰ کے ہیں مگر ہم اس کے بھی  
 مامور ہیں۔ کہ اپنے محسن مجازی کے شکر گزار رہیں۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 من لم یثکر الناس لم یثکر اللہ۔ شاید یہاں یہ کھا جائے گا کہ محسن مجازی کے شکر گزار  
 ہم کو ہونا چاہیے مابیت کو اُس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہر ہی بات معلوم ہوتی ہے  
 مگر ادنیٰ تا مل سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ مابیت انسان کے افراد میں سے  
 جس کے وجود سے مابیت کا وجود دہور ہوا۔ اگر ہم نہ ہوں تو مابیت کا عدم بلکہ منعدم  
 اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔

علامہ صدر الدین شیرازی ح نے شواہد الربوبیۃ میں لکھا ہے کہ وجود  
 کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب متحقق اور اعیان و اذہان میں ثابت  
 ہوتی ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے۔

تقریر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور منشأ  
 انتزاع مابیت کا ہے اس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ ہو  
 نہیں سکتا۔ البتہ یہ مسلم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں  
 اس میں بحث ہی نہیں کلام اُس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور منشأ انتزاع

وجود مصدری کا ہے اُس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اُس کا تعقل ماہریت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ سے ہے اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہریت اس قابل نہیں ہو سکتی کہ اُس کا تعقل ہو یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب یہ ہے کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور اُن کی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر کیں جنہیں قوی دلیل حاصل یہاں لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الایمان ہو تو موجود بھی ہوگا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہونا مقتضی اس امر کا ہے کہ اُسکو وجود اس لئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی موجود ہوگا کیونکہ وجود موجود فرض کیا جا رہا ہے اس لئے اُسکو بھی وجود ہوگا یہاں تک تسلسل لازم آجائے گا۔ چونکہ وجود کا حاصل فی الایمان ہونا مستلزم اس محال کو ہے اسلئے وہ بھی محال ہے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً بیا من کو ابھین نہیں کہتے اس لئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہ ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کھا جائے کہ جب اُس پر موجود صادق نہیں آتا تو معدوم صادق آئے گا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے۔ اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ان نفع نقیضین کا اس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لا وجود ہر نہ معدوم یا لا وجود اور یہ ہے کہ وجود پر اُس کا نقیض یعنی عدم اور لا وجود صادق نہیں آ سکتا بلکہ وجودی امر ہے

غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آنہ کی کوئی صورت نہیں۔

لہذا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہی یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کا وجود بعینہ اُس کی موجودیت اعمیانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اُس کو اس وجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اُس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود دین حیث ہو۔ موجود ہے مخلقات اور مہیتوں کے کہ ان کی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو اُن کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے تقدم و تاخر میں لکھا جاتا ہے کہ جب اشیاء زمانہ میں ہو تو تقدم بالزمان ہوگا۔ مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے۔ جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اس کو بھی تقدم بالزمان کہیں تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئیگا۔ اسی طرح تمام اشیاء کی موجودیت بالوجود ہے۔ اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفسہ ہو تو اس کی واجب کہنا چاہیے کیونکہ واجب کے یہی معنی ہیں کہ اُس کا تحقق بنفس ذات ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفسہ ہونے کے معنی ہیں کہ وہ ممکنات ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنفسہ کے معنی ہیں کہ وہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اُس کا بذاتہ ہو جسے واجب الیہ میں یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو مہیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اُن کا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہیں۔

**حاصل** یہ کہ وجود ایک امر معنی ہے خواہ اُس پر لفظ اشتقاق یعنی موجود کا اطلاق بحسب لغت ہو یا نہ ہو اور حکماً جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے اُس سے اُن کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھ لیجئے وہ واجب کو بھی موجود کہتے ہیں۔ حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں زائد نہیں بلکہ عین ذات موجود ہے اس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے گو وہاں وجود زائد نہ ہو۔

**اس** مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنی وجود کے لئے جائیں تو اصل اُس کا وجود اور دوسرے ماہیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اس لئے کہ دوسرے اشیاء میں موجود کے معنی شے الوجود ہوں گے اور جب وجود پر اُن کا حمل ہو تو اُس کے معنی نفس وجود ہوں گے حالانکہ ہم جہاں موجود کہتے ہیں تو اُس کو ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں یعنی شے الوجود اس صورت میں جب وجود کو موجود کہیں تو اُس کا مطلب یہی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اس پر یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہیے میرا اسکے لئے تیسرا وجود جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

**اس** کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کھا جائے یا دوسری اشیاء پر اُس کے معنی ایک ہیں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود دوسری کبھی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پر یعنی ماہیت پر مشتمل ہے یا محض وجود ہے۔ وہ مصداق کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

**حاصل** یہ کہ موجود کے معنی میں وہ شے معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے کہ وجود

اُس کو لاحق ہے۔

اس کی تائید جواشی شریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ ناطق کے مفہوم میں شے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فصل میں داخل ہو جائیگا کیونکہ شے سے مراد مصداق شئی لفظ النطق ہے اگر شتیق میں شے کا مصداق معتبر ہو تو امرکان خاص کا مادہ ضروریہ ہو جائے گا اس لئے کہ ضاحک کے معنی جب شئی الضحک ہوں اور شے کا مصداق انسان ہی ہے تو ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کے لئے ضرور ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ شے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس عرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذا سئل

بل الوجود موجود فالجواب انه موجود یعنی ان الوجود حقیقتہً موجود فان الوجود ہو الموجودیۃ اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اُس کی وہی وجود ہے کوئی چیز اُس پر زائد نہیں۔

اور خود شیخ الہی کا قول ہے ان النفس وما فوقہا من المفارقات انیات صنف ووجودات محضہ۔ اس سے تو ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پھر جو اُن کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے معلوم نہیں یہ عارض کیا۔

۳۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اس کی

قابل ہوگی اور وہ مقبول اس صورت میں اگر یہ کھاجائے کہ ماہیت وجود کے بعد موجود ہوئی تو یہ کہنا پڑیگا کہ ماہیت کے پہلے وجود منتقل تھا جس سے یہ لازم آتا ہے کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود و صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور اگر یہ کھاجائے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اسکے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں یہ لازم آئیگا کہ ماہیت کو وجود نہ کور کے سوا دوسرا وجود ہے چونکہ یہ دونوں لوازم باطل ہیں اس سے ثابت ہوا کہ لزوم یعنی وجود و صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور وجود فی الاعیان میں معیت ہے۔

رہا یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلم ہے اس لئے کہ جس وجود کے ساتھ اس کو معیت ہے وہی اسکے موجود ہونے کے لئے کافی ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اس کی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور اور زمان میں معیت زمانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کے لئے کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے بلکہ اس کو زمانی بنانے کے لئے وہی زمانہ کافی ہے جو اس کے مقارن ہے یعنی جس میں حرکت واقع ہے اس طرح ماہیت کو موجود بنانے کے لئے وہی وجود کافی ہے جو اس کے مقارن ہے۔

۳۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ وجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا پھر اگر ماہیت موجودہ کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اس کا موجود ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر ماہیت معدومہ کیساتھ قائم ہو تو اجتماع نقیضین ہے اور اگر تائید حجزہ کے ساتھ قائم ہو یعنی وہ نہ موجود ہو نہ معدوم تو ارتقاء نقیضین ہوگا۔

**غرض** یہ تمام لوازم محال ہیں اس لئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے  
 اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر کوئی  
 نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے  
 رہا یہ کہ اُس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے  
 کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جس کی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جس کا  
 حال ابھی معلوم ہوا اور اُس کی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم ابیض کے ساتھ  
 قائم ہے جس کی وجہ سے وہ جسم ابیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض جس کو بیض کی  
 اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت  
 من حیثہ ثبوتیں اس طور سے ملحوظ و معتبر ہو کہ اُن دونوں میں سے کوئی ایک نفسیاتی  
 یا جزو ماہیت ہے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود ماہیت من حیثہ ہی کے  
 ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع تفسید واقع  
 میں نہیں ہے اس لئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اس لئے واقع میں نہایت  
 احداً سے خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط کر  
 نہ لایا بیاض حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں  
 فرق ہے کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے  
 جس سے ممکن ہے کہ احداً کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج  
 میں عین وجود ہے جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔

**صدر الدین شیرازی** صدر الشرح ہدایۃ الحکمتہ میں لکھا ہے کہ صاحب الشق

نے اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود



یعنی موجودات میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین باہت وجود ہو اس لئے کہ ہم اُن چیز کا جب تصور کرتے ہیں تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وجود ہے یا نہیں اسی سے معلوم ہوا کہ وجود ایک امر زائد ہے پھر اُس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہایہ منتہی نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ وجود پر قول ہوتا ہے وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کثرت ذہن میں آ نہیں سکتی اس لئے کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو جزائی ہوگی کتنی ہی اُس کی تخصیص کیجئے اُس کی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود کی کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پھر وہ تصویریں کیونکر آئے۔ ہاں وہ مفہوم ذہنی جو دے لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود و غرض جو تصور میں ہے وہ وجود نہیں اگر اس لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں یہ دلائل اُن لوگوں کے تھے جن کے نزدیک وجود انتزاعی ہے اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ انہوں نے وجود کی کمال چیز کی بے قدری کی محققین حکماء کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود ہے چنانچہ علم ثانی یعنی شیخ فارابی نے نصوص میں لکھا ہے۔ فلا یكون الوجود بما یقتضی

الماتہ فی ما وجودہ غیر ماتہ بوجہ من الوجود فیکون اذا المبدأ الذی یصدر عنہ الوجودات غیر الماتہ وذلک لان کل لازم مقتضی وعارض فاما نفس الشئ واما من غیرہ واما لم یکن الہویۃ للماتہ المتی لیست ہی الہویۃ عن نفسہا فی لہا من غیرہ واما کل الہویۃ من غیرہ فہو ممکن لا بد لہ من علۃ ولا یکن ان ینزہب العلل الی غیر النہایہ فیجب ان ینتہی الی مبدأ الماتہ لہ ما نہ للہویۃ سید اسماعیل تبریزی نے اُس کی شرح میں لکھا ہے

ای کیوں ہو یہ عین ذات لانه لا یکن ان کیوں خارجہ عن ذاتہ کما بین ولا یکن ان کیوں  
جزء الہا اتفاقاً ولما نبینہ عن قریب فنعین ان مبدأ الوجودات یجب ان کیوں الوجود  
لا غیر یعنی جس مابیت کا وجود غیر مابیت کے وسیلے متفکرات نہیں ہو سکتا اور جب  
موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبداء ضرور ہے جو موجود ہو تو وہ مبداء مابیت  
مقرر نہ ہو بلکہ عین وجود ہو گا اس لئے کہ جو لازم یا مقتضی یا عارض ہو  
وہ دو حال سے خالی نہیں نفس شے کے سبب سے ہو گا یا غیر سے۔ اور مابیت  
نفس وجود نہ ہو اس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہو گا اس لئے کہ مابیت کو کوئی  
شے اس وقت لازم ہوگی کہ اس مابیت کا حصول پہلے سے ہوئے اور چونکہ مابیت  
بغیر وجود کے مقصور نہیں اس لئے وہ کسی شے کو مقتضی نہیں ہو سکتی خواہ وجود ہو  
یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جس کا  
وجود غیر سے مستفاد ہو وہ ممکن ہے جس کے لئے علت کی ضرورت ہے پھر  
یہ مابیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہو گا جو محال ہے اس لئے واجب ہے  
کہ ایک ایسا مبداء ہو کہ اس کو سوائے وجود کے کوئی مابیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود  
اس سے ثابت ہوا کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

شرح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کی  
اعتبار سے تین ہیں ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بال غیر ہو اس قسم کے موجود کے  
لئے ایک ذات ہوگی۔ اور ایک وجود مغائر ذات ہے اور ان دونوں  
میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے۔ اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور تصور دونوں  
ممكن ہیں یہ کل مابیات ممکنہ کا حال ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو

مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں چونکہ ذات اور وجود میں مغایرت ہے اس لئے تصور انفکاک ممکن اور متصور محال ہے۔ یہ صورت متکلیف کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ ذات وجود بہت ہو۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اس لئے اس کا انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ متصور میں۔

**حکما** یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منسوب ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو منشاء نزاع وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقتی کی نگاہ سے دیکھا جائے اور انتزاعی سمجھا جائے۔

اب دیکھنا چاہیے کہ وہ وجود جو منشاء نزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک چیز ہے امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ معتبر فلاسفہ کا اتفاق اس بات پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انہوں نے اس وجہ پر کہ یہ لیلیٰ قائم کی ہیں (۱) ہم بدانتہا اس بات کو جانتے ہیں کہ اتفا مقابلی ثبوت ہے پھر اگر ثبوت کا ایک مفہوم نہ ہو تو اتفا کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اس علم ضروری کا انحصار لازم آجائے گا۔ کہ (کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی) اللہ نیز قیسمت حاضر نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شے ہے جو مقابل عدم ہے۔

(۲) اور قسمت یعنی مقسم کو ضروری کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو اسی وجہ سے یہ نہ کھا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ سما نقطہ عین کے دو قسم ہیں اس لئے کہ اسوقت سما عین منقسم ہو گا جو مشترک معنوی ہے۔ چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس کی ظاہر ہے کہ وہ مشترک معنوی نقطہ عین کی طرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود دو ہی چیزیں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اس بات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہر تو موثر کے موجود ہونیکا یقین ہو جائیگا پھر اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر واجب یا ممکن اور جو ہے یا عرض تو اس شک کو اس موثر کے وجود میں جو دلیل کی ثابت ہو گیا ہے کچھ شک ہو گا کیونکہ یہ سمجھا جائیگا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں تو دوسرے میں داخل ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے کہ اس موثر کے وجوب کا یقین ہو پھر کسی وجہ سے شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہو تو اس شک کو وجوب کے اعتقاد میں شک پڑ جائیگا اس سے ظاہر ہے کہ موجود ان تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے۔

(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہو تو وہ ظاہری طور پر ہو گا حقیقت میں وہ بھی اس کا قائل ہو اسلئے کہ جب فرض کیا جا کہ ہر چیز کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کے یعنی کوئی مشترک وہ ان میں تو انہیں کوئی ایسی چیز نہ نکلیں گی جس پر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے بلکہ غیر متناہی مفہومات متباہت ہونگے اس وقت ضرور ہو گا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے یا نہیں حالانکہ اس بات کی کیا نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائیگا کہ وجود سب میں غیر مشترک ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ یہی ایک حکم اس بات پر دلیل ہے کہ وجود سب میں مشترک ہے ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے مضر و نہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاحیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب مساویت میں متساوی ہیں اور یہی بات عام طبائع نوعیہ میں ہوا کرتی ہے اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرود وجود میں متساوی ہیں اگر اس کا انکار کیا جائے تو ان قضیہ کا انکار کر کے یہ کہنا پڑیگا کہ اشیاء میں تماثل نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے (۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو تو اہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکرر ہے جو جائز نہیں بخلاف اس کے اگر لفظ عین قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائیگا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہیں ان دلائل سے قول ان لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ موجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر اشتراک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں۔ قطع نظر اس کے فلاسفہ کا اس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں اس کے بعد امام جعفر نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود من حیث ہو وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے اب یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منقسمہ مثل در موجودات کے ماہیت کے ساتھ مقارن ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول متکلمین کا مذہب ہے کہ دوسرا اکثر حکما کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پر زائد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہو گا اور صفت موصوفہ کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی طرف محتاج ہو تو وہ ممکن ہوگی جب وجود

واجب کا ممکن ہو تو اُس کے لئے سبب کی ضرورت ہوگی۔ پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو نفوذِ بالہ احتیاج الی الغیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ماہیت ہو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم اللہ علی نفسه لازم آئیگا جو باطل ہے ہم کہیں گے کہ وجود جو واجب اور ممکن میں مشترک ہے تین حال سے خالی نہیں یا عارض ماہیت ہونے کو متقنی ہو گا یا عارض نہ ہونے کو متقنی ہو گا یا دونوں کو متقنی نہ ہو گا۔ اگر عارض ہونے کو متقنی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحدہ جہاں ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت میں سبب مقتضائے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائیگا۔ اور اگر متقنی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہیے حالانکہ وہ کسی کا نہ نہیں اور اگر وہ نہ عروض کو متقنی ہو نہ عدم عروض کو تو اُس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید کے ساتھ متقید ہونا کسی سبب بفضل سے ہو گا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ وجود واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امام نے پھر آگے چل کر کہا کہ وجود من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبعیت و حدہ نوعیہ ہے اس لئے جائز نہیں کہ مقتضائے طبعی اُس کا بدل جائے پھر یہ کیونکر صحیح ہو گا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اُس کا محتاج ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور اشرف موجودات ہو جائے۔

محقق طوسی نے شرح اشارات میں امام رحمہ کے اس قول کا جواب بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام رحمہ نے جو خیال کیا ہے کہ اگر

وجود عارض باہت نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ماہیت موجودہ واجب تمام موجودات معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائیگی ورنہ وجود کا اطلاق وجود واجب پر اور ممکن پر با شتر اک لفظی ہو گا سو غلطی ہے اور نہ غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی کلی کا اطلاق اشیائے مختلفہ پر بال تشکیک ہوتا تو گو وہاں اشتراک لفظی جیسے عین میں ہے نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی معنی ملحوظ ہوتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا ہے بلکہ مختلف طور پر اس کا اطلاق ہو گا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالاولیٰ وعدم الاولیۃ یا بالشدۃ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اس کا اطلاق مختلف اشیاء مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر یا بالتقدم والتاخر اور جوہر و عرض پر یا بالاولیۃ وعدم الاولیۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سوا و حرکت پر یا بالشدۃ والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لا علی السواء واقع ہوں یعنی اس کا اطلاق ان اشیاء پر برابر نہ ہو تو وہ معنی ان اشیاء کے عین ہوں گے نہ جزو ماہیت بلکہ عارض خارجی ہوں گے خواہ لازم ہوں یا مفارق مثلاً بیاض برون کی بیاض پر بھی مقول ہے۔ اور اُتی دانت کی بیاض پر بھی مگر ان دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اس لئے کہ ان دونوں بیاضوں میں فرق تین ہوا سو جب بیاض ان دونوں کی نہ ہوگی نہ جزو بلکہ ان دونوں کو لازمی خارجی ہوا سو کہ ان کے ہر دو طرف متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں جن کی بالقوۃ نہایت نہیں اور نہ ان کے اسماء بالتفصیل ہیں مثلاً بیاض کے علاج اوساط بے انتہا ہیں اور ان سب پر بیاض ایک ہی معنی سے مقول ہے



اس وجہ سے وہ کسی قوم نہیں بلکہ لازم خارجی ہے چونکہ وجود واجب اور ممکن ہر  
وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اس کے واجب پر بھی مقول ہے  
اور ممکن پر بھی جس کے ہویات بے انتہا ہیں جن کے نام تک نہیں اس لئے  
وہ کسی کا مقوم نہیں ہو سکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت میں  
وہ وجود واجب اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہو سکتا گو نقطہ وجود میں مشترک  
لفظی نہ ہوا ہوتا۔

**محقق** جو لکھتے ہیں کہ بیاض کے مدارج و سطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا  
ہے وہ لازم خارجی ہے اسکی ذاتی نہیں سویہ غو طلب ہے کیونکہ بیاض شدید  
و ضعیف آخر بیاض ہی کے انواع ہیں پھر بیاض کے جنس ہونے میں کیا ناسل  
اگر تمق کی نظر سے دیکھا جائے تو شدہ و ضعف وجوہ تشکیک سے نہیں معلوم  
ہوتی اس لئے خصوصیات شخصیت کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہے  
وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً زید اگرچہ ایک عالم متجرب اور اکثر صفات کمالہ  
الانسانہ کے ساتھ متصف ہوا اور عمر و ان سے عاری ہو تو بھی ان دونوں پر انساب  
اطلاق علی السویہ ہوتا ہے اور باوجود اس اختلاف کے انسان کے کلی متواظی ہونے میں  
شک نہیں ہوتا علی هذا القیاس عوارض مضمولہ بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً صاحب  
و غیر ضاحک سے وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا پھر شدہ و ضعف جو افراد کلی  
میں پایا جاتے ہیں ان سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض و غیرہ الوان جو کلی مشکک قرار دئے جاتے ہیں اس کی جو یہی کہی  
جاتی ہے کہ ان کے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوی

مثل بیاض برف بہ نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجہ بڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونوں میں فرق دکھائی دیتا ہے کہ وہ کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑ جاتا ہے اور اس کی وجہ سے کلی میں شک پڑ جاتا ہے کہ ان افراد کی نسبت وہ متواظی ہیں یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شارح مطالعہ کرنے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی ہوگی کہ تشکیک وہیں ہوتی ہے جہاں مصداق کلی افراد میں متفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم و جاہل ہوں مگر چونکہ انسان کے مصداق میں تفاوت نہیں آتا بلکہ دونوں عالم میں حیوان ناطق وہاں صادق آتا ہے اس لئے انسان بہ نسبت ان افراد کے کلی مشکک نہیں گواں عوارض میں تباہ کلی ہو۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ شدت و ضعف کی وجہ سے مصداق بیاض میں کیا فرق آتا ہے اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اس کو کل انسان کے متواظی کہنا میوقع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کوئی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف کہ بیاض کہنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو بھی کہتے ہیں اور علاج کی بیاض کو بھی بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھ کر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ لاتی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر مدار تشکیک کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کرنا۔ اس لحاظ سے اگر بیاض اصنافی جزئی میں تشکیک با مشترک لفظی کہیں تو

سزاوار ہے بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ  
ماہیت بیاض دونوں میں برابر ہے۔ اگر تفاوت ہے تو ان جراثیمات متقابلہ  
میں ہے۔

**تشکیک** توجہ ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق  
آجاتا حالانکہ اس میں کوئی فرق نہیں آتا اس لئے کہ دونوں بیاضوں میں  
مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اس کا منشا یہ ہے کہ عقل پید و ہم برف  
سے کئی امثال بیاض علاج کے اتزاع کرتی ہے جس سے شدت بیاض  
برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ  
یہ صفت اس فرد کی ہے جس سے وہ اتزاع ہو رہا ہے کلی کو اس سے کوئی  
تعلق نہیں اس لئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائن ہیں اور  
کہ لوازم ہر ایک کے جدا گانہ ہیں مثلاً بیاض شدید مفرق بصر ہے اور بیاض  
ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لوازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے  
اور نیز ہر ایک مرتبہ شدہ کا علیحدہ ہے جس کے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض  
ایسی فرض کی جائے کہ بیاض علاج کے دو چند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جس کے افراد  
بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سچند بیاض علاج ہو اسکے افراد بھی بکثرت  
ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائینگے سب ماہیات کلیہ ہوں گے جو ہم  
متبائن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائن  
ہیں جنکی جنس بیاض کلی ہے۔ چونکہ ہر درجہ کی شدت و ضعف ایک ماہیت جملہ کا  
ہے اور شدہ و ضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اس لئے

یہ دونوں اُن مہیّاتوں کے مفہوم نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کا استناد اُن مہیّاتوں کی فضول کی طرف ہو گا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کر نیوالی ہونگی اور یہ اُن کے عوارض ہونگے اس صورت میں کوئی مہیّت اِن مہیّات متبائی سے ایسی نہیں جو شدہ وضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آئے کہ کلی واحد کا مفہوم شدہ وضعف کے ساتھ منصف ہونگی وجہ سے مشکک ہے اور نیز مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض کی وجہ سے جو فضول کی طرف مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اس صورت میں مصداق اُن مہیّات متبائی کے شدہ وضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہوں گے جس سے بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک وغیر ضاحک سر مصداق حیوان میں تفاوت نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت نہ آئے کلی مشکک نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ شدہ وضعف باعث تشکیک نہیں اسی وجہ سے قاضی مبارک رح نے شرح سلم میں لکھا ہے

فالقول الفصیل ان وجوہ التشکیک منحصرۃ فی الاقدمیہ والاقدمیہ بل فی الثانی اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشراقیین کے نزدیک مہیّات میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں مہیّات میں تشکیک ہوتی ہے اور اعراض میں نہیں اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور انہیں رد و قیج بہت کچھ ہے لیکن چونکہ ہمارے اغراض اُن سے زیادہ متعلق نہیں اس لیے ضرورۃً اسی پر اتفاک کے اصل مسئلہ وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اس تقریر میں وجود کے کلی مشکک ہونے نہ ہونے

سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر رہے تو اس سے اتنا تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وجود سے مراد باب الوجودیہ ہو اور وجود مشترک لفظی نہ ہو بلکہ واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دے گا۔ کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں سر اسر قلب اہیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہو کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اس کے افراد میں بعض جو بہرہوں اور بعض عرضی قیاس نہیں یہ بات مہر بن ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقہ واحدہ نہیں ہو سکتے تو جو ہر وہ عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو مسئلہ تشکیک میں مشائین کے سخت مخالف ہیں حکمت اشراق میں یہی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت میں اشد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت چھپر کی حیوانیت کے اشد ہے۔ دیکھئے اشد و اضعف کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کی جائے جو دونوں کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی مختلفہ سے منتزع ہو اور اس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو ان کا انتشار انتزاع بھی ایک ہی قسم کا ہو گا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمر سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے معنی ہوں گے جن کا مصداق ایک ہی قسم کا ہو گا یہ نہیں ہو سکتا

کہ ایک کا منشا انتزاع ہیئت قیام ہوا اور دوسرے کا منشا مثلاً ہیئت قیود یا عوارث  
پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اس کا  
منشا انتزاع کہیں جو ہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

الحال امامؒ نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو  
وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اس لئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض  
ہو، دہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدینؒ نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود  
ہے وہ معلول ہے اس لئے کہ انسان لا وجود حال سے خالی نہیں یا انسان ہو  
کی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان  
ہونے کی وجہ سے موجود ہے اس لئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ وجود  
ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پھر جب وہ موجود ہونے کی وجہ سے  
انسان ہے اور باوجود اس کے یہ کہا جائے کہ وہ موجود انسان ہونیکی وجہ سے  
موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونیکی وجہ سے موجود ہے جس سے  
قبل وجود وجود لازم آئیگا۔ جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجودی  
وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اس کا کیا جائے تو یہ قضیہ بنے گا کہ جو معلول  
نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے  
کہ جو وجود منشا انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں  
اور جب معلول نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت  
ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہو اور ممکن میں کچھ اور معلوم

ہو کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہے کہ مسئلہ وحدانیت وجود عقلی بھی قابل انکار نہیں۔

اسی مقام میں مرزا جان نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بالذاتہ۔ اور وجودیت اس کی منقسم ہے۔ اور وہی عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود متعدد جیسے شمس واحد ہے اور شمس متعدد۔ اس مقام میں علامہ سید شریف نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اسوجہ نہیں ہے کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہوگی جو محال ہے اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فرد اس کے اگر تخرید ہوں تو لازم آئیگا کہ وجود باوجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کیلئے دوسری چیز بھی ہو تو ترکیب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتہی کلامہ۔

**صاحب ہدایۃ الحکمۃ** نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جبکہ اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطو ہو سکے اس لئے کہ اگر واجب وجود میں ممکنات کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ من حیث ہی تین حال ہو خالی نہ ہوگی یا تخرید اس کے لئے واجب ہو گا یا لا تخرید واجب ہو گا یا دونوں واجب نہ ہوں اگر تخرید واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی تخرید ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہیے حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ ہم شکل سبع کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح مساوی گہیرے ہوئے ہوں اور اس کے وجود میں شک ہو تا



اگر وجود ممکن اُس کی نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شے حالت واحدہ میں معلوم اور مشکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لا تجز و واجب ہے تو نعوذ باللہ واجب بھی مجز و نہ ہوگا اور اگر دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب کی بھی غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے انتہی۔

صدر الدین شیرازیؒ نے صدر امیں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اُس کو کلیت عارض ہے اور وجود کو کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری ہیں جس کا تصور یہی ہے اور جو افراد کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں مخالف نہیں بلکہ اختلاف صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر زائد نہیں بلکہ تعین اور تمیز ان میں نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر بحسب مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات لنگیکہ میں ہوا کرتا ہے غرض اختلاف ہے تو مراتب وجود میں ہے۔ مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولیٰ اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اُس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو جواہر پر مقدم ہیں اور جواہر اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفاتیقی وجود مادی سے اولیٰ ہے اس کا ثبوت اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ مشائین جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً ہیولیٰ پر مقدم ہے اور ہیولیٰ اور صورت جسم پر مقدم ہیں سوان کی مراد یہ نہیں ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یا حمل جو ہر کا جسم پر ایسکے

دونوں جزوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود اُن کا یہ ہے کہ وجود ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ علیۃ اور معلولیۃ اور تاثیر و تاثر اور کمال نقصان جو اس میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اُن کے فقر ہویات عینیہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اُس میں دخل نہیں۔ الغرض جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اس مرتبہ میں ہو انتہی کلامہ۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اسکو موجود کہنا اولیٰ ہو گا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ علم سے آئی۔ کیسے کیا اندر ہی اندر جیسے چمبلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طے کرتے ہوئے وجود تک آئے یا کوئی اور صورت ہے ادنیٰ تا مل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت و ہوائی ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود کا احتمال ہو اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی نیز کہنے کی قاطعیت بھی موجود ہونے کے بعد ہی اُس میں ہوئی۔

اگر کھا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک علم الہی میں وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وجود میں آئی تو علم الہی سے کل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الہی میں اُسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی

غرض اس میں کوئی شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخارج وجود کے پہلے عدم محض تھی  
اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے۔  
یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اسکی  
تصریح کر دی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے کمال دقیقہ  
ان کیونکہ ماہیتہ الشی سببا للصفة من صفاته وان کیون صفة له سببا للصفة اخرى مثل  
الفصل للخاصة ولاکن لا يجوز ان کیون الصفة التي ہی الوجود للشی انما ہی للشی ماہیتہ التي  
لیست ہی الوجود او للصفة اخرى لان السبب متبعم فی الوجود ولا تقدم بالوجود قبل الوجود۔  
یعنی ماہیت ہر کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ  
سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی۔  
محقق طوسی نے اسی کی شرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود بین سائر الصفات  
بہنا ان سائر الصفات انما یوجد بسبب الماہیة والماہیة توجد بسبب الوجود  
یعنی کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے  
سبب سے موجود ہوتی ہے یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد  
پھر ماہیت کو معرض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا کس قدر ہیومق ہوگا۔  
جو لوگ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اُن کا یہ ہے کہ وجود بغیر  
کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور ہوا کہ ماہیت کو اُس کا موصفہ کہیں۔  
اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکما تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب علی  
ذات ہے پھر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکہ مسلم ہوگا غیر  
ماہیات ممکنہ میں اس خیال کے وجود ماہیات کیساتھ پایا جاتا ہے یہ کہہ دینا کہ وہ

عرض ہے خالی از حکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جوہر ہوں جیسی ہیونی و صورت  
یا مابہت عارض ہو اور وجود معروض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قریبہ بھی ہے  
کہ وجود سبب ہے اور مابہت پر مقدم ہے جو معروض کے لئے ہونا چاہیئے۔  
اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں  
ہوتی ہیں وہ سب وجود میں بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے  
لوازم وجود میں پائے جائیں اور وجود کے لوازم ان میں نہ ہوں تو بحسب قاعدہ  
مسئلہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل  
اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متباہنہ دونوں کے جوہر  
جو خیال میں آئے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع  
یعنی مابہت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ مابہت اس کی محتاج ہے۔  
(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور بعکس اس کے  
موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت  
سے معلوم ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی النفس ہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات  
میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کے لئے۔  
وجود کی ضرورت اور تقدم الشی علی نفسه لازم آئیگا جو محال ہو چنانچہ  
شیخ رئیس نے تعلیقات میں لکھا ہے جس کو صدر الدین شیرازی نے اسفار  
اربع میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی النفس ہا وجود ہا فی موضوعات ہا سو ہی ہا

العرض الذی ہوا الوجود لما کان مخالفاً لہا لاجتہاد الی الوجود حتی لکن موجوداً واستغناء الوجود حتی لکن موجوداً لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ بمعنی ان للوجود وجوداً کما یکون للبیاض وجود بل معنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذلک الغیر یعنی چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہیں۔ اس لئے اُن کا وجود فی انفسہا انکا موضوعات ہی میں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اسلئے اسکی نسبت کینا کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط ہے بلکہ اُس میں یہ کھا جائے گا کہ اُس کا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے۔

(۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور عرض میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ خود وجود ہے۔

(۶) اعراض میں کون الشی للشی صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للحم اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون المابیتہ ہے نہ کون الوجود للمابیتہ محام۔

(۷) کل اعراض میں ثبوت الشی للشی فرع ثبوت المثبت له صادق آتا ہے جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ وجود مابیت کا سبب اور اُس پر مقدم ہے کیطرح مابیت کی فرع نہیں ہو سکتا صاحب افق المبین نے جب دیکھا کہ مشائین کے نزدیک وجود عام

ہے اور عارض کے لئے بحجب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لکی فرع ہوا اور جو  
میں یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لکی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی  
کہ وجود مثبت لہ سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لکی فرع بنائی جائے  
تو فرعیت صادق آجاتی ہے جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے  
اسلئے انہوں نے کہا کہ ثبوت الشی للشی ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت  
مثبت لہ کی فرع ہے۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا سراج الدین نے شرح سلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت  
مثبت لکی اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آجائے وہ غرض اس  
اصلاح سے بھی حاصل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں ایک  
یہ کہ اُس وجود کے قیام کی حکایت لی جائے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بیشک  
فعلیت مثبت لکی فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی نشا انتزاع کی فرع ضرور ہو گا۔  
مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اُسکے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ وجود  
ایسی شے نہیں جس کی وجہ سے تقرر یا ہیئت ہو اور بلکہ خود تقرر اور صیرورت ہی کا نام  
وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر یا ہیئت ہو تو فعلیت یا ہیئت کی فرع کیونکر ہو سکے  
اس صورت میں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت لہ کو بدل کر فرع فعلیت  
مثبت لہ کہنا مفید مدعی نہیں ہو سکتا۔ الغرض وجود فرع ثبوت مثبت لہ بن سکتا  
نہ فرع فعلیت مثبت لہ اس حکایت ہو کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو عارض کو مثال نہیں  
سکتا۔

(۸) ایک وجود الیسا بھی ہے کہ حکماً اُسکو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی عرض جو ہر کے درجہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

لہٰذا یہ بات کہ وجود کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں اولیٰ واقعہ ہے۔ اور بعض میں برخلاف اس کے ہو وہ ہماری غرض کو مضر نہیں اسلئے کہ یہ احتمالاً صفات میں ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ بات بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جسکا اطلاق افراد پر باشتراك لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جنکی باہیات متباہن ہیں بلکہ اُسکے معنی سب میں ایک ہی ہیں یعنی بالانجوتہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے فنقول لانہ وان لم یکن الوجود کما علمت

ولما قول بالتساوی علی ماتحتہ فانہ متفق فیہ علی التقییم والتاخیر فاول ما یكون للمباہیۃ الیٰ الجہر ثم کیوں لما بعدہ واذ متونی واحد علی الخوالذی او انا الیہ ملحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل وللدالک کیوں نہ علم واحد یفضل بہ کما ان الجمع ما ہو صحی علماً واحدا یعنی اگرچہ وجود جنس اور اپنے افراد پر قول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جسکو عوارض الیٰ ہوتے ہیں اور خاص کرتے ہیں۔

(۹) اسیت موضوع وجود کی نہیں ہو سکتی بجملاں دوسرے عوارض کے اسلئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے باعتبار حال ہو اور اس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اس میں چیز کے لئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہو کما قال الشیخ فی الشفا وان الموضوع لنتی بہ باصاۃ بنفسہ ونوعیتیۃ قائما



صارفہ بالان یقوم بہ شیء فیہ لیس کجزم منہ وقال ایضا وکان الموصوع مایکون فیہ الشیء  
ولیس کجزم منہ وہو فی المحل لیس کشیء حصل فی شیء ذالک الشیء قائم بالفعل نوعاً  
ثم لقیم الحال فیہ بل بذالمحل جعلناہ انما یتیم لہ بہ نوعیتیہ اذا کانت نوعیتیہ انما یحصل  
اولی صیر لہ نوعیتیہ باجماع اشیاء جعلتہا لیکون ذالک النوع انتہی۔

دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم ہونے کی جڑ میں  
وجود قائم ہو اور ماہیت اس کو قائم کر سکے۔

۱۰۱) اجل میں صرف اختلاط وجود کا ماہیت کیساتھ ہوتا ہے اور کسی  
عرض کا اس وجہ میں اختلاط نہیں ہے

جب ان وجہ سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور میں اولو ان  
وجود کے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا  
جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وجود عرض نہیں ہو سکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے اور  
جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا۔ صغریٰ اور  
کبریٰ کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی  
ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال  
سے خالی نہیں یا معدوم ہو گا یا جوہر اور معدوم ہونا وجود کا اس حالت میں کہ جو  
ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر ہو۔

لہذا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سوائس کی وجہ یہ ہے کہ جب  
وجود ہی معدوم ہو تو دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی ایسے کہ ہر چیز کی ماہیت

قبل اقران وجود معدوم ہے پھر جب وجود بھی معدوم ہو تو ان دونوں معدوموں کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکے۔

**الحال** دلائل مذکورہ بالا اور قیاس اقرانی واستثنائی سے ثابت ہے کہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جو چیز اس ماہیت کو دیکھنا چاہیے کہ اُس پر جوہر تہ صاوق آتی ہے یا عرضیت اگر اُس کو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اس لئے کہ ماہیت من حیث ہی قطعاً نظر وجود کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورتیں اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود اُس کا موضوع ہو تو بموقع نہ ہوگا اس لئے کشیج کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود مستقل نہیں ہو سکتا بلکہ ان کا موضوع میں ہونا ہی ان کا وجود ہے اس لئے کہ وہ اپنے وجود میں موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اُس کا موضوع میں ہونا نفس وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے مشطبق ہیں یا نہیں۔

- (۱) ماہیت کوئی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔
- (۲) ماہیت وجود کی طرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں۔
- (۳) وجود کے مقارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے ماہیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر

صادق آرہے ہیں تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہہ دینا کیا تاہل خصوصاً ایسی حالتیں  
کہ وجود کا جو ہر ہونا بدلائل ثابت ہے۔

یہی بات کہ تقلید حکما کی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری ہے  
مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چہ نہ نہیں۔  
سابقاً بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکماً لایبدر عن الواحد لا الواحد کے قائل  
ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکہ آلا رہا اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کر لینا مناسب ہوگا  
حکما نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے چندان  
دلیل قائم کی ہیں۔

دلیل اول معلول اول عرض نہیں ہو سکتا اسلئے کہ عرض کا وجود عقل  
کے ممکن نہیں پھر وہ عقل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزوں کا صدور واجبے لازم  
آئیگا جو محال ہے۔ اور اگر اس عرض سے وہ عقل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا  
اور معلول اول جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم بیوی و صورت سے مرکب ہے اور صدور  
کثیر کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف بیوی یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی  
کیونکہ ان دونوں میں تلازم فی الوجود ہے۔ پھر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ  
فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے دفعہ۔ اور اگر صورت معلول  
اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں  
کر سکتی ورنہ تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا۔ اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے  
کہ نفس کی فاعلیت کے لئے بدن شرط ہے پھر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثیر  
کا صدور ثابت ہوگا۔ اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا

جب معلول اول نہ عرض ہو سکائے جسم نہ ہیولی نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ کہ اس دلیل میں کئی اعتراض ہیں جو خوف تطویل ترک کر دئے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنی ایک قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ مثلاً اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اس وقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اس وقت دوسرا تصور ہو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اُس پر انہوں نے قیاس جمایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پھر استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعی پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب والے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل ان کی دانست میں بہت صحیح اور مسکت ہوتی ہیں پھر روکنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلو مل جاتا ہے اور جب زوہر طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں غرض مسئلہ کو پر حکمائے کئی دیلیں قائم کیں۔

ایک وجہ بہنیا رکے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حق ہے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اُس سے (آ) صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اُس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اس وقت یہ صادق ہو کہ (آ) صادر نہ ہوا اور صادر

عدم صدور ۱ کا ایک جہت سے ہے اسلئے کہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے کیونکہ  
بالکل تعدد جہات نہیں۔

**جواب** اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا  
ہے کہ غیر (آ) صادر ہوا لیکن وہ صدور (۱) کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اس کا عدم  
صدور (آ) ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوعوں میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف  
اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اس لئے کہ صدور (ب) و صدور (غیر ب)  
لازم آیا نہ یہ کہ صدر (آ) و لم یصدر (۱) جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریروں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر  
ہوں مثلاً (۱) اور (ب) تو جس جہت سے کہ اُس (۱) واجب ہوتا ہے (ب)  
واجب ہوگا اسلئے کہ علت کو معلول معین کیساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دو سبب معلوم  
کیساتھ نہیں ہوتی ورنہ اسی معلول کو اقتضا کر لینی کوئی وجہ اولیت نہ ہوگی پھر اگر (ب) بھی اُس سے  
واجب ہو تو اُسی جہت سے ہوگا جس سے (۱) واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے جس  
کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ (آ) جس جہت سے واجب ہوا اُسی جہت سے (ب)  
واجب ہوا اور واجب ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئے گا  
**جواب** اس کا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول معین کیساتھ جو خصوصیت ہو  
وہ کسی دوسری کیساتھ نہ ہو البتہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کیساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلوم  
کیساتھ نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کیساتھ اس کو  
خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کیساتھ نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ ضرور نہیں کہ ہر ایک کیساتھ جگہ  
خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کیساتھ اس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ

ان کے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہی جگہ  
 اس لئے کہ علت کی وجہ سے اُن میں صرف وجود آئے گا نہ حقائق اس صورتیں تعداد اُن کی  
 بحسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بسبب محسوسیت ذاتی مقتضی اُن سب کے  
 وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی جہت سے حاصل  
 اور کبھی دلیل مذکور کی تقریروں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر  
 ہوں مثلاً (۱) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہوگا  
 کیونکہ دونوں صدور علیحدہ ہیں پھر اگر عدم صدور (آ) بھی صادق نہ ہو تو ارتقاع نقیضین لازم  
 آئے گا یعنی عدم صدور (آ) و عدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (۱) اور  
 عدم عدم صدور (۱) جمع ہوں گے جو نقیضین ہیں۔ اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تھا صدر  
 ایک جہت سے ہو اور عدم صدور دوسری جہت سے چونکہ واحد حقیقی میں دو چیزیں نہیں  
 محل سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے منزعہ میں حلاوت اور عدم حلاوت  
 دونوں جمع ہیں کیونکہ اُس کے رنگ پر عدم حلاوت صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (۱) کا اطلاق کیا گیا  
 پھر بجا سے صدور (۱) کہنے کے عدم عدم صدور (۱) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا  
 ہوئی اگر صرف یوں کہہ دیا جاتا کہ اُس علت سے (ب) اور (۱) دونوں صادر  
 ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کبھی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (۱) صادر  
 ہو تو (ب) صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

**جواب** نقیض (صدر عنہ آ) کا (لم یصدر عنہ آ) ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ لیس آ اس سے صادر ہو سکتا ہے۔

اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو بہ قبلیت ذاتیہ اور اس کو معلول معین کیا ساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کیا ساتھ نہ ہو ورنہ اس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضا سے اولیٰ نہ ہوگا۔ پھر جب علت موجودہ ذات بسیطہ جو ہمیں کسی قسم کا کثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بسبب ذات ہوگی۔ اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں پھر اگر اس کا دوسرا معلول بھی فرض کیا جائے تو اس کے ساتھ بھی اس کو وہی خصوصیت ہونی چاہیے جو دوسرے کے ساتھ نہیں۔ حالانکہ واحد حقیقی ہونے کی وجہ سے دوسری خصوصیت سوا ذاتی کو نقل نہیں سکتی۔ پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت تو جب ہو کہ معلول خاص کیا ساتھ وہ اُسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

**جواب** اس کا وہی ہے جو مذکور ہوا کہ علت کو معلول کیا ساتھ ایسی خصوصیت چاہیے کہ غیر معلول کیا ساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دوسرے کیا ساتھ وہ خصوصیت نہ ہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت سے دو معلول صادر ہو تو مفہوم ایک کی علت ہونیکا دوسرے کی علت کا مغایر ہوگا اور ظاہر ہے کہ کوئی شئی احد المتعارفین کیسا ساتھ نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو گئیں یا موصوف و موصوف کی ہوئی حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور



اکثر معلول مستلزم کثر فاعل ہوا تو یہ حکم عکس نقیض وحدت فاعل مستلزم وحدہ معلول ہوگا  
**جواب** اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیطہ سے ایک بھی صادر نہ ہو  
اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علیت کا مغائر ہوگا مفہوم ذات بسیطہ  
بجسب تعقل اس لئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیطہ میں کوئی لحاظ  
نہیں تو یہاں بھی وہ بسیط ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہو گئے  
ایک دلیل یہ ہے کہ ایک کو کئی چیزوں کا صدور ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف  
آثار مستلزم تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہو سکتا  
حالانکہ اس قسم کا استدلال عقل میں شائع ذوالع ہے مثلاً نار اپنی قریب والی چیز کو گرم  
کرتی ہے اور پانی سرور کرتا ہے تو اس اختلاف آثار کا اختلاف حقیقت آب و آتش اپنی لال کہلاتا ہے  
**جواب** جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرور تو جانتا کہ  
آب و آتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے  
کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار مختلف  
دیکھتے تو ممکن تھا کہ انہی اختلاف و تعدد موثرات پر استدلال کرتے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا  
حالانکہ متعدد اور مختلف آثار ہیں مگر موثران کہ متعدد نہیں سمجھو جا بلکہ صرف ایک آتش ہے۔  
اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو خلف  
یا تسلسل لازم آئے گا اسلئے کہ اگر وہ مصدر (آ) کا بھی ہو اور (ب) کا بھی تو مصدقہ  
(آ) کی غیر مصدریت (ب) کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے ہو سکتا  
ہے۔ پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو ان کی ترکیب لازم آگئی حالانکہ  
وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جس طرح (آ) اور (ب) کا

مصدر تھا انکی مصدرتوں کا بھی مصدر ہو گا کیونکہ یہ مصدیتیں کسی غیر کی طرف مستند ہیں  
ورنہ بذاتہ (آ) اور اب کا مصدر نہ ہوتا پھر ان مصدرتوں میں کلام کیا جائیگا کہ  
مصدرتوں کی مصدیتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا اُس میں سے ایک داخل ہو تو نیز  
لازم آئیگی۔ اور اگر خارج ہوں تو پھر ان مصدرتوں میں کلام ہو گا جس سے مصدر تیل  
میں تسلسل لازم آئیگا۔

**جواب** ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدیتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتباری  
ہیں جبکہ وجود خارج میں نہیں اس لئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اس واسطے کہ محتاج  
موجد کی وہ چیز ہوتی ہے جبکہ وجود خارج میں ہو اس صورتیں مصدیت کی مصدیت کا  
وجود نہ ہو جس سے تسلسل لازم آئے اور اگر تسلیم بھی کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں  
اس لئے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل متنع نہیں۔

**سوال**۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجدہ کا وجود قبل معلول ہونا ضروری ہے  
اور یہ بھی ضروری ہے کہ معلول معین کیساتھ علت کو ایسی خصوصیت ہونا چاہیے کہ اُسکے غیر کیساتھ نہ ہو  
ورنہ اقتضا اُس معلول خاص کا اُسکے غیر سے اولیٰ نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر مصدر میں مصدر  
کو قبل صدور کے صادر کیسا ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کیساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدیت  
کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ میں سمجھا جاتا ہے۔

**اب** فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اس کا ایک اثر صادر ہوا تو  
خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پھر اگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بحسب  
ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہاں سوا ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورتیں  
کسی معلول کیساتھ اُس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کیساتھ نہ ہو تو چاہیے کہ

وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلوم کا تعدد فرض کر لیا گیا تو ضرور یہ کہ ذات فاعل میں  
تغائر ہو اگرچہ بلا اعتبار ہو تاکہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جنہر و علتیں مرتب ہوں اس  
صورت میں فاعل جمیع جہات سے واحد نہ ہو البعضوں کے کہا ہے کہ یہ حکم قریب و صریح کے ہے  
اگر وحدت حقیقیہ کے معنی میں غفلت نہ کی جائے تو رد و قدح کی اس میں کوئی بات نہیں۔  
**جواب**۔ کیوں جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کیساتھ ایسی خصوصیت ہو  
کہ ان کے غیر کیساتھ نہ ہو پھر اس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب اس سے صادر ہوں  
اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اس لیے کہ ابتدا  
حقیقی نفس الامر میں سب کثیرہ کے ساتھ متصف ہو تو جائز ہے کہ ہر ایک سب کے اعتبار  
سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت ارادہ ہی صفت ہے  
کہ غیر متناہی اشیا کیساتھ مختلف طوروں سے متعلق ہوتی ہے۔

**غرض** ان حیثیات کے اعتبار سے اکثرہ حق تعالیٰ سے صادر ہوں  
کوئی استبعاد نہیں اور اس کا واحد حقیقی بحسب ذات ہونا کثرت صدور کا منافی نہیں  
ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار کثرت ہی پر کہ واجب الوجود میں جمیع الوجوہ واحد  
حکمانے اس تنزیہ میں سقدر غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کثرت  
ہیں کہ ذات و صفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں  
مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو اور اک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کو اور اک  
میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیا کے لئے منشاء اختلاف ہے اس اعتبار  
سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اس کے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔  
نفی صفات پہلے نے کئی دلیل قائم کی ہیں۔

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اس وجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہوگی اور یہ ممکن محتاج علت ہو تو اس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کی طرف لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ذات علت ہو تو واحد میں جمیع الوجہ اس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے ہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے۔  
 یہی بات کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہو سکتا سوائے اسکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کی طرف امکان کی ہے اس لئے کہ فاعل تمام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اسکو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متنافیین ہوگا اس لئے کہ دونوں کے لوازم میں تنافی ہے۔ اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متنافیین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

جواب اگر فاعل کیساتھ اجتماع شرائط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورتیں جس طرح فاعل کو مفعول کیساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کیساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگی۔ اور اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط قابل کیساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کی جائے اس صورتیں فاعل کیساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہے وہی نسبت قابل و مقبول میں ہے کچھ فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاعتدال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کافی الجملہ موجب ہونا ممکن ہوا اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورتیں امکان وجوب بالغیر اُس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اُس کا ایک جہت سے صادق آیا جو اجتماع نقیضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اُس کے لئے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوں میں فاعل بالاعتدال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے مدعا ثابت نہ ہوا کیونکہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہو گا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہو گئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہوا جیسے قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض ما نحن فیہ میں فاعل و مفعول میں جوابات ہے وہی قابل و مقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوے۔ دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوے۔

سوال صورت مفروضہ میں وجہتیں محل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں ہواے ذلت کے کوئی چیز نہیں حتیٰ کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب یہ تو صادر علی المطلوب ہوا کیونکہ نفی صفات پر دلیل جو قائم کیجاتی ہے اُس میں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اُسکی قابل اور فاعل

ہوگی اور وہ محال ہے اور جب فاعل و قابل ہونیکا استحالة ثابت کیا جاتا ہے۔ تو وہ موقوف اُسپر رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالة قابلیت و فاعلیت ذات پر اور یہ استحالة موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض جب وارد ہو کہ نشا فعل و قبول کا نفی ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط بحسب لفظ و آلہ فاعل ہے۔ اور بحسب نفس ذات قابل تو مفعول مقبول کی نسبت نفس ذات کی طرف اسکا ہونگی اور مجموع کی طرف وجوب کی اس صورتیں قبل فعل و قبول بھی چھوٹیں کلیرگی۔ اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب مقبول نہیں ہو سکتا سبواطلاق صحیح نہیں اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک واجب تعالیٰ قابل صفات ہے اور انکا موجب بھی ہے بلکہ یہ دو کھوپوں مقید ہوگا کہ قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو۔ اب یہاں حیثیت غور طلب ہے و اطلاقی تو ہونہیں سکتی اس لئے کہ اُس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ تقیدی ہونگی یا تعلیلی۔

اگر تقیدی ہو تو یہ مطلب ہوا کہ ذات قابل مقید بصفت قابلیت موجب مقبول نہیں ہو سکتی اس تقدیر پر ذہن تکرر کیا جیسے مقضائے حیثیت تقیدی ہے اور تکرر عنوانی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے انصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کی معنوں میں تغائر لازم آگیا اس صورتیں اجتماع متنافیہ یعنی وجوب و امکان ایک جہت سے نہ ہوا جو محال ہے۔ پھر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بصفت قابلیت ہو اُس کا موجب مقبول ہونا ممنوع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ قابل اور موجب صفت ہے

ہاں اگر ایک قید اور زیادہ کجا کے کہ وہ فاعلیت سے مجرور ہو تو اس کا موجب مقبول نہ ہونا مسلم ہوگا۔ اور اس وقت حاصل دعوے کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقید بہ صفت قابلیت جو فاعل ہو ممکن نہیں کہ استقلالاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفید مدعا خصم نہیں اسلئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو وہ بھی موجب مقبول نہیں جیسا کہ وہ نہ ہو تو موجب نہیں۔ اس صورتیں منافاة اگر ہے تو فاعلیت اور مجرور عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکور میں (یعنی قابل من حیث ہو قابل تو ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو) حیثیت علی ایجاب تو وہ حلال سے خالی نہیں۔

یا تعلیل اول معتبر ہوگی پھر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔  
یا سلب اول اور تعلیل بعد صورت اولیٰ مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اور کہ صورت اولیٰ میں معنی ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب میں صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب بلکہ سبب اس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت ہاں اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ معنی ہوئے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہ معنی اس وجہ سے غیر مسلم ہیں کہ غایۃ الامر یہ کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پھر اس سے یہ کہ لازم آتا ہے کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہو جا جس سے دو امر منافی یعنی امکان عدم امکان پیدا ہوں اور اس سبب فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔



**دوسری دلیل** نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہونگی۔  
یا نہ ہونگی اگر کمال نہ ہوں تو نفی اُن کی واجب ہے اس لئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ  
کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم  
آیگا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

**جواب**۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس سے  
تنزیہ واجب اور استکمال بالغیر موجب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات ہی  
ہر چند عین نہیں ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے استکمال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر  
غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے جس صورتیں وہ ناشی ذات ہی ہوں اور دائم ہوں ہر دو  
ذات محال تو جب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کرے نہ یہ کہ لذت  
مستصف ایسے کمال کا ہو جو اُس کی ذات کا منہا ہے۔

**سوال**۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت و خدایتاً  
سے ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔ اس لئے کہ اُس قدرت کے لئے ایک اور قدرت کی ضرورت  
ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہو گا اور اس صورتیں حد و صفت قدرت کا بھی  
لازم آئے گا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اور اگر تاثیر صفت مذکور میں  
بالایجاب ہو تو ثابت ہو گا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورتیں جائز ہے کہ بعض مستحبا  
کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہیں۔ پھر ایجاب صفات کا  
کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

**جواب**۔ علت افتقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث  
کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کمال

محتاج نہیں اس صورتیں نہ وجود انتخاب اختیار ہو نہ بالایجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہر اس  
 موہم تعدد وجہاً ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو وہ لازم نہیں آتا اس لئے کہ تحقیق تصریح  
 کرتے ہیں کہ لازم محتاج جعل متناف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لازم ملزوم نہیں  
 ہو سکتا اس لئے کہ قبل جعل خود اسکو وجود نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کر سکے جب لازم  
 کی طرح مجعول نہ ہو سکے تو چاہیے کہ انکو واجب کہیں حالانکہ وہ مذہبی البطلان پر واجب  
 یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم بعینہ مجعولیت لازم ہے کہ جعل متناف نہیں اس سے ظاہر ہے  
 کہ وجہ لازم کے لئے وجود ملزوم کافی ہے۔ پھر ملزوم کا وجود کسی کا معلول ہونا یا نہ ہونا اور  
 بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج  
 نہیں۔ مقصود یہ کہ صفات الہیہ لازم ذات ہیں پھر جب ممکنات کے لازم کسی کے  
 مجعول نہ ہو تو واجب کے لازم کیونکر مجعول ہو سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب میں کوئی نقصان نہیں اور بالایجاب  
 صفات وغیرہ صفات میں اسوجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا  
 عاری رہنا نقصان ہے اس لئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف اینجا  
 غیر کے کہ وہاں ایجاب نقصان ہوگا اسوجہ سے کہ متقضی کمال سلطنت اور وجوب  
 وجود کا یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہو اور سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات  
 ایجاب غیر میں صادق نہیں آتی۔

سوال۔ افاضۃ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہئے کہ وہ بھی مثل متنا  
 لازم ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار پیدا کرے

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں شانِ کبریاٰ بڑی ہوئی ہو اسی کو ترجیح دے۔  
 خصوصاً اُس کمال کے مقابلہ میں جس میں شائبہ ہمسری مخلوق کا خالق کے ساتھ  
 نفی صفات کی ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ صفات واجبِ تعالیٰ کے  
 اگر حادث ہوں تو قیامِ حوادث کا ذات واجب میں۔ اور خلوصات کا علم و قدرت  
 وغیرہ سے ازل میں۔ اور صادر ہونا ان کا بقصد و اختیار بالشرائط حادثہ لازم آگیا اور یہ  
 سب امور باطل ہیں۔ اور اگر قدیم ہوں تو تعددِ قدما کا لازم آگیا جسکی وجہ تضار کی تفسیر یہی  
 ہے حالانکہ انہوں نے تو وہی قدیم زیادہ کہا تھا اور یہاں بکثرت صفات فی حاکم  
**جواب** متغیرین وہ تھے جو ہیں کہ انہیں کسی ایک کی زمان یا مکان میں یا عدم  
 وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا دو باتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آ  
 اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تعارضِ صادق آئے اور تعارض نہیں  
 تو تعدد بھی نہ ہوا ہاں اگر متغیرین کی تفسیر وہ چیزوں یا دو موجود یا دو کتب کا کیا جائے تو البتہ نہیں  
 تعارضِ صادق ہو گا مگر وہ درست نہیں اسلئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اسکی تفسیر میں  
 دوسرے کا ذکر ضرور ہو اور اس تفسیر میں وہ منقود ہو پھر تعارض و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جا تو صفات  
 کے ازل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انکو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اسکو کہتے ہیں جو اتلی قائم ہو  
 پھر اگر اسکا قدیم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونیکے کوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعدد ذات  
 قدیمیہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے۔ اور تضار کے کفر لازم ہوا اسکی  
 یہ وجہ نہیں کہ انہوں نے آقا نہیں یعنی صفات کو قدیم کہا بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ ذات کو اولیت  
 میں انہوں نے شریک کر دیا اسلئے کہ انکا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جو ہر شے پر یعنی قائم بالذات اور  
 ایک بالجوہریت ہے اور تین بالاقنومیۃ آقا نہیں ثلاثہ یعنی وجود حیوۃ۔ علم سے صفت علم

جسکو کلمہ بھی کہتے ہیں متحد اور تجدد ہوئی بہ حبس سچ علیہ السلام اور صفت حیوۃ روح القدس ہے۔ ہر چند اتحاد و تجدد میں تضاد کے بہت اقوال ہیں جنکی تفصیل طالع و نخل میں مذکور ہے مگر حاصل سبکی یہ ہے کہ وہ اقانیم ٹکڑے کے قائل ہیں اور روح القدس علیہا السلام کو صفات کہتی ہیں جس سے ضرور لازم آتا ہے کہ دو صفتیں منتقل ہو کر دو مستقل چیزیں بن گئیں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہو تو قیام معنی بالمعنی لازم ہو گا اسلئے کہ قدیم باقی ہے بالضرورة اور متکلیفین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

جواب اس کا بعضوں نے یہ دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ استمرار وجود کا نام ہے اور بعضوں نے کہا غیر متخیز میں قیام معنی بالمعنی درست ہے اور ممنوع قیام العرض بالعرض ہے اسلئے کہ قیام عرض کے معنی تبعیت فی التخیز ہیں پھر جب خود عرض کو حیز نہ ہو تو دوسرا عرض تخیز میں اس کا تابع کیونکر ہو سکے بلکہ دونوں جو ہر تلخ ہوں اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالمیت و قادریت بھی حق تعالیٰ کے لئے واجب ہیں اور ان کا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہیں حالانکہ حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب عالمیت و قادریت صفات حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ جعلی مغفولات ہیں جو صفات حقیقیہ یعنی علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب انہما فرض بھی کیا جائے تو صفت میں احتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کی ساتھ صفات قائم ہوتی

حقیقت الہیہ مرکب ہوگی ذات و صفات کی۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اس لیے کہ اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔  
**جواب**۔ یہ ملازمہ ممنوع ہے حقیقت الہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات سے۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ سجدہ اوصاف الہیہ قدم ایک الہی خاص صفت ہے کہ دوسرے میں نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنیوالی بھی صفت ہے اگرچہ صفات ذات کیساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہو گویا جس سے تعدد الہیہ لازم آتا ہے۔

**جواب**۔ اخص صفات الہیہ وجوب وجود ہے نہ قدم۔  
 اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت بتبعیت موصوف جین میں ہو۔ حالانکہ تحیز حق تعالیٰ کے لئے محال ہے۔  
**جواب**۔ قیام کے معنی اختصاص ناعت ہیں نہ تحیز۔

**الحاصل** نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح مرقف میں لکھا ہے کہ حکما بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف زائد علی الذات ہونے میں انکو کلام ہے اور یہ کہ میں کہ جو کام ذات و صفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اس کے لئے کافی ہے جب صفات کا وجود حکما کے اعتبار سے ثابت ہے اور عینیت صفاتی دلائل میں ہے تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہوگی اور وہ مقدمہ کہ واجب من جمیع الوجوہ واحد ہے (بگڑ گیا جس پر دارالایضدین الواحد الا الواحد کا تھا) وہ دلیل باطل ہو گئی واجب تعالیٰ سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر ہو پر قائم کی گئی تھی حکما اس بات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب صمد ہوئی وہ بھی

بالاختیار نہیں بلکہ اسکا قصد بھی بالاجاب ہوا کیونکہ انکا دعویٰ ہے کہ واجب کوئی چیز  
بالاختیار صا و نہیں ہو سکتی۔ اس دعوے پر انہوں نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو وہ خواہ اسے  
ایک خرابی لازم آئیگی تسلسل یا سدا ب اثبات صانع اسلئے کہ اگر دو متعدد فرض کرتے  
جتنی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور ان میں سے ایک کے ساتھ قدرت متعلق  
ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مزج کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو  
اُسکے محتاج الیہ میں کلام کیا جائیگا یہاں تک کہ مزجات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج  
نہ ہو تو اثبات صانع کا سدا ب ہو جائیگا اسلئے کہ اسکا مبنیٰ صرف اسی پر ہے کہ مزج بلا  
مزج محال ہے اور کسی ممکن کا وقوع بغیر موثر کے نہیں سکتا پھر جب کسی صورتیں مزج  
کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ صانع مزج کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

**جواب** دونوں ملازم غیر مسلم ہیں اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مزج کا محتاج  
ہو تو ضرور نہیں تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مزج ارادہ ہو جو احد المتادیں کی تھیں  
اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے بھوکے کے روبرو دو روٹیاں ایک قسم کی رکھدلیں  
تو ظاہر ہے کہ خواہ خواہ کسی ایک کو اختیار کر گیا حالانکہ اس خاص روٹی کو اختیار کر لینے کوئی  
وجہ نہیں سوا اس کے کہ نفس ارادہ اس سے متعلق ہوا ہو اسلئے کہ موت مفوضہ یہ ہے کہ دو  
روٹیاں ہر طرح سے ایک قسم کی ہوں۔ اور ایسے طور پر رکھی ہوں کہ ان میں سے کسی ایک کو  
لینے میں تکلف نہ ہو اس طرح بھاگوں والے کے روبرو دو راستہ ایک قسم کے پٹن آجائیں  
تو خواہ خواہ کسی ایک کو اختیار کر گیا۔ وہاں بھی سوا اس ارادہ کے کوئی مزج نہ ہوگا  
اور دوسرا ملازم اس وجہ سے ممنوع ہے کہ متعدد مزج کی طرف محتاج نہ ہو سکتا

یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جائے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہو سکے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرجح کے اُن مقدور کو ایک کو ترجیح دیدی۔

**سوال** نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت انکی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرجح کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد المتضادین کا ترجیح بغیر کسی مرجح کے لازم آئیگا جس سے سد باب صلیح متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم آئیگا اور اگر نسبت ارادہ کی اُن دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اسکا کسی ایک کے ساتھ لزمانہ ہو تو دوسرے کیساتھ تعلق نہ ہو سکیگا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد میں۔

**جواب** ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں جس میں نسبت ارادہ کی اُن دونوں کے ساتھ علی السویرہ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجح کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتضادین بلا مرجح لازم آئیگا۔ سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجح واجب تعالیٰ ہے التبت یہ لازم آئیگا کہ قادر نے احد المتضادین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتا کیونکہ مرجح یعنی موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

**سوال** فضل و مقدور کی نسبت میاوق آسکتا ہے کہ ارادہ فاعل اُس کا مرجح ہے۔ لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرجح ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اُس کے لئے کوئی مرجح نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرجح ہے۔

**جواب** تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرجح کے لازم آنے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ اسکا فاعل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعیہ کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اُس سے



ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجح بغیر داعیہ کے لازم آئیگی جبکہ استحالة قابل تسلیم نہیں۔  
**سوال** تعلق ارادہ احد الصنفین کیساتھ مرید کا فعل ہو تو ضرور ہو کہ تاثیر مرید کی  
 اس میں یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو اُن دو لفظوں  
 سے وہ مزاج نہیں ہو سکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئیگا اور بالایجاب ہو تو مرید کو  
 ترک پر قادر نہ ہوگا۔

**جواب** تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہیں  
 وہ توجب لازم آئے کہ تعلق ارادہ کیساتھ مستقلاً ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ منوع ہے کیونکہ فاعل  
 جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہے تو قصداً وہ کام مفعول ہوتا ہے جسکو ممکن  
 ہونے کی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہر چند کہ ارادہ بھی فاعل ہی کا لیکن مقصود بالذات نہیں  
 بلکہ بواسطہ اس کام کے فی الجملہ قصد اُس سے بھی تعلق ہے اسلئے اُس ارادہ کے صدور واسطے  
 دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصداً وبالذات ہے  
 اور اپنی لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ موجب کسی شے کو جب بالایجاب موجود کرتا ہے تو اُس کی ایجاب  
 کیساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اسطرح مختار ارادہ کیساتھ متصف ہونے میں  
 دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آئیگی  
 کی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا۔ جو یہی البطلان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا  
 تعلق ایجاباً کمالاً اگر ازل ہی ہو تو چاہیے کہ عالم بھی ازلی ہو اسلئے کہ معلول اپنی تمام علت  
 سے متخلف نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث ہو تو اُس تعلق میں کلام کیا جائیگا کہ قدرت اور ارادہ  
 کا تعلق اُس کیساتھ ازل ہی یا حادث اگر ازل ہی ہو تو پھر وہی قدم عالم لازم آئیگا اور اگر حادث

ہو تو اُس میں وہی کلام ہو گا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئے گا۔

**جواب۔** دونوں ملازم ممنوع ہیں اول اس لئے کہ قدرت و ارادہ ایجاب عالم کی نشا ازل میں اس طور سے متعلق ہو کہ وقت خاص میں اس کا ظہور ہو جس کا زیست عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازم ثانیہ اسوجہ ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کی نشا تعلق ہو کر ہوں چنانچہ کسی قدر ترقی بالاسے معلوم ہوا۔

**تفسیری دلیل** یہ کہ اگر واجب تعالیٰ مستجمع اُن تمام امور کو ہو جنکو صدور اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو صدور اثر کا واجب تعالیٰ سے واجب ہو گا۔ اس صورتیں وہ مختار نہ ہا۔ اور اگر مجتمع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو صدور اثر ممنوع ہو گا اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے متنع ہے مقصود یہ کہ موجب ہو اور مختار ہو نہیں کی نفی ہے۔

**جواب۔** اگر تسلیم کیا جا کہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صدور نہ ہونا متنع ہو) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہے اور موجب بن جائے اسلئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اسوجہ کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اُسکو ترک پر قدرت نہیں۔

**چوتھی۔** دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اُس کے عدم پر بھی در ہو گا اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کی تبا برابر ہو لیکن لازم باطل ہو اسلئے کہ عدم اصل ازل سے اور معلوم ہو کہ کوئی شی ازلی اثر قادر کا نہیں ہو سکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفعی مختص ہے اُس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اُس سے متعلق ہو کر کچھ تاثیر کرے۔

**جواب** عدم مقدور ہونے کے معنی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر

چاہئے کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اسکو موجود نہ کرے یا یہ معنی ہیں کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے  
یعنی اگر اُس چیز کو موجود کرنا نہ چاہئے تو نہ کرے غرض مقدر و ریت عدم اس معنی میں محال نہیں  
ہاں اگر یہ معنی ہو جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنا دے تو البتہ یہ محال ہے اور وہ مانع فیہیں  
لازم نہیں آتا۔

**پانچویں دلیل**۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بناے تو بنانا اُس کا نہ  
بنانے سے اُس کے حق میں اولی ہو گا یا نہ ہو گا اگر اولی ہو تو اسکمال بالغیر لازم آئے گا اور اگر  
اولی نہ ہو تو بنانا عیب ہو گا اور واجب میں دونوں امر محال ہیں۔

**جواب**۔ دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق میں فعل  
املی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جب تکمیل اُس فعل سے ہوئی  
ہے تو یہ واجب تعالیٰ میں ممنوع ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ شان واجب تعالیٰ کے  
مناسب و فاعل ہے تو اسکمال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرا اس لئے غیر مسلم ہے کہ اولی نہ ہونے سے عیب ہونا کیا ضرور  
عیب کی نفی کے واسطے کیونکہ کافی ہو کہ نفس الامر میں وہ کام اولی ہے یا نسبت غیر  
اولی ہے۔ اور اگر عیب اسکا نام ہے کہ فاعل کو اُس کو کوئی نفع نہیں تو اُس قسم کا فعل  
عیب حق تعالیٰ کی نسبت محال نہیں اسلئے کہ کسی کام میں حتمی کا ذاتی نفع متصور نہیں ہو سکتا  
چھٹی دلیل۔ اگر واجب قادر و مختار ہو تو دو محالوں کو ایک لازم آئے گا متضاد  
محکم ہونا یا امر اذلی اثر قادر کا ہونا۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا متضاد ہو گا یا ممکن اگر متضاد  
پھر ممکن ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اسکو قادر نے موجود کیا تو وہ ثانی ہے  
اسلئے کہ ازل میں اُسکا امکان اور متناقد قادر کی طرف اس قوت میں ہے کہ باوجود ازل میں

قادری کی طرف مستند ہوا۔

**جواب۔** ملازمہ ثانیہ ممنوع ہے اس لئے کہ جائز ہے کہ اثر قادری کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اس کا ازل میں بنظر وصف استناد الی القادریہ متنع ہو جیسا حادث کہ اول میں لذاتہ ممکن تھا اور بنظر حدوث کے متنع اس صورتیں ازلی کا استناد قادری کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اس کی طرف ہوا جو ازل میں بالذات ممکن تھی۔ اور اس کا استعمال ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

**ساتویں دلیل۔** اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہو گا یا متنع الوقوع اسلئے کہ اگر ازل میں اس کے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہو گا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو متنع الوقوع ہو گا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے اسلئے کہ جہل واجب الوجود کا محال ہے عرض دونوں صورتوں میں وہ مقدور نہ ہو گا اسلئے کہ واجب اور متنع مقدور نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اس کا ترک فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور متنع فعل جائز نہیں۔

**جواب۔** واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اس کا وقوع ہو گا اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اس کا مثبت ہے۔

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اس کا استیفاء منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کرنے کے لئے یہی کافی ہو سکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعض مسائل میں بھی کس قدر بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف کو توقع ہو کہ اس میں غور و تدبر کی کام لیں۔

اور یہی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پردہ شبکیہ پرٹی سکرگوں تصویر کشی ہوتی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اس میں

کئی طرح کی غلطیاں جس کی میں ایک یہ کہ جو خیر خارج میں ہے وہ نظر نہیں آتی اور دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ اسکی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے۔

تو دای بصارت رگ چشم را کہ پیداکند صورت وہم را  
دوہم یہ کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اسکو سد ہے دیکھنے میں سیدھی معلوم ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ دراصل دو تصویریں ہیں جسکو ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے

ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی بغیر فی کو مرنی سمجھنا اور جوفی الحقیقت مرنی ہے اسکو مرنی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصویر میں ایک آنا کس قدر جس کی غلطی اور یہ بھی حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ

اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ میں آفتاب جہاں محسوس ہوتا ہے وہاں نہیں ہوتا اس کو بھی جس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کئی غلطیاں جس کی ثابت ہیں بہ مناسبت مقام یہاں چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) تاریکی میں دور سے جواگ دکھی جاتی ہے مقدار اسکی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغ پھل پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئیگا۔ حالانکہ اسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر نہ آئیگی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں موم سے جما دیں اور کٹورے کو دور کرتے جائیں یہاں تک کہ روپیہ نظروں سے غائب ہو جائے اور پھر اسی پانی ڈالیں تو وہ نظر آتی لگے گا اور ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مقام میں اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق میں جما ہوا ہوتا ہے۔

(۳۴) انگشتی کو اگر آٹھ کے پاس لیجاویں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔  
 (۳۵) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے  
 بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک انگٹھ کو دبا دیں تو دو چاند نظر آتے ہیں  
 (۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔  
 (۷) اچکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کہنچیں اور سر پہ  
 حرکت اُسے دیں تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) سراب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔  
 (۹) شعبہ باز چابکدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جسکو وجود نہیں  
 وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۱۰) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجود نہیں  
 (۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیجئے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔  
 (۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کو اکب  
 (۱۳) کشتی کا سوار جو کو ساکن اور کنارے کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے  
 اسی طرح ریل کا سوار۔

(۱۴) اچاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت جاتا ہو  
 تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ  
 دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اُسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

ہوتا ہے جد ہر دم جاتے ہوں۔

(۱۶) چہرہ بحسب اختلاف اشکال آئینہ طویل اور عریض اور ٹھہر آئینہ میں

نظر آتا ہے۔

(۱۷) متبلا سے مرض ہر سام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جنکا وجود خارج

میں نہیں۔ اور اُن کو دیکھ کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی چمکتا ہے۔

(۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ گھٹین نہیں ہے اس لئے

کہ صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں۔

(۱۹) ہرے شیشے کو اگر باریک بین تو رنگ اُسکا نہایت سفید نظر آتا ہے

حالانکہ وہ رنگٹا اُس شیشے کا ہے نہ اُس میں کوئی سفید چیز ملائی گئی۔

(۲۰) دلدار شیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اُس مقام کا رنگ شیشے کے

رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نئی پیدا نہ ہوئی ہو

مقام کو ممت از کروے۔

(۲۱) بالہ یعنی دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ توں قح

کے سے بھی اُس میں نمایا ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے خلا واقع

(۲۲) ظلمت ایک شئی وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض ہے

بنفسہ قائم نہیں ہو سکتا اور اگر ہو پر ہوتا ہو تو محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثابت سے اُنیں کروڑ میل نزدیک اور دور ہوتے ہیں

اور ہمیشہ اُن کی جسامت یکساں نظر آتی ہے۔

غرض موجود کو معدوم۔ اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک



چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سیدہ کو الٹا اور الٹے کو  
سیدہ کو یکساں نفس کی غلطی ہے اگرچہ واقع میں اُسکے اسباب ہوں مگر نفس جس کی غلطی  
میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا  
خلاف واقع محسوس ہونا اسباب اہل نفس جس سے متعلق چیزیں جاہل اور حکیم دونوں  
شریک ہیں اور اثرانی عقل سے متعلق جو جسکو صرف عقلاً سمجھ سکتی ہیں اسکی مثال بعینہ ایسی  
جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اُسی کے ذریعہ اور اگر کرتا  
ہے بخلاف کیفیت و حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلاً کے اُسکو کوئی نہیں جانتا  
بلکہ عقلاً سمجھتی ہیں حیران ہیں اسی وجہ حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ اسطرح  
ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دیکھتا ہے کہ عقلاً  
کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ باعث وہ بتلائیں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت  
جو بتلائے گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ تخمینی ہیں۔

ہمارا مقصود جس کی غلطیاں ثابت کرنے سے نہیں کہ جس قابل اعتبار  
یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کے لئے پیدا کیا ہے اُس کو اسکی کام  
وجود میں آنا ضروری ہے جب حق تعالیٰ نے جس کو ادراک ہی کے لئے پیدا کیا  
تو اُس کا انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کی وجہ سے ہم کسی امر کو جس کی  
غلطی پر حوالہ کر سکتے ہیں اُس مقام میں جہاں مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابلہ میں  
جس سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اذا جارا لاحتمال البطلان الاستدلال  
شعہ حوالہ جو بالکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوس کا ایک جز اگر کوئی محسوس  
ہوئے پر استدلال کر کے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقع میں حلقہ تو صحیح نہ ہوگا بلکہ

شعلہ کا علم ہمیں جس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

**عند القیاس** اشلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم جس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی جس سے استدلال کر کے اس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اس خبر کی وجہ سے جس کو غلط کہنے پر مجبور ہوں گے۔

**اہل حکمت** جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ ذکرے میں باریک سوراخ ہو جائیو الا عکس دیوار پر الٹا پڑتا ہے) ہر چیز کے الٹی نظر آنے کے قائل ہو گئے اور اس کی کچھ پروا نہ کی کہ وہ مشاہدہ اور بدستہ کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی جس کے قائل ہوئے مجبور کر نیوالی کوئی چیز نہیں جیسے شعلہ جوالہ وغیرہ میں ہر بلکہ صرف عقل انکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو یہ قاعدہ ہی غلط جیسا کہ اشارۃً تعالیٰ قریب معلوم ہوگا پھر یہاں وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بہت ہوگا اور صرف یہ کہ الٹی تصویر کینچنا ثابت ہوگا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کینچنا اور ہے اور نظر آتا اور یہ کیس طرح ثابت کیا جائیگا کہ تصویر کینچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناظر کا کام ہے جو ایک خاص وقت کے واسطے سے ظہور میں آتا ہے اور جس اس قدر ضرور گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اسکی عکس صورت کے دیکھنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شئی کے دیکھنے میں کوئی تا مل نہیں رہتا۔ رہا یہ کہ آنکھ سے نہ خارج ہو ہے یا کوئی اور طریقہ معین ہو اسکا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہو جسکا حال ہمیں معلوم نہیں کیونکہ یہ دیکھو تو کوئی گری نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا پورا ہے۔ غرض باوجودیکہ اقسام کے اعترافات اس مذہب پر وارد ہوئے ہیں جنہیں سے تھوڑا

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور جس کی غلطی کے قائل ہو گئے  
 اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں جس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ مخالف  
 جس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت ہو گیا  
 تو اب کوئی دو برین سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ اُن کا وجود  
 نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اُسکو نہ مانیں گے اسلئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اُسکے  
 موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دو برین اگر دس بیس کو س کی چیز کو بڑی  
 کر کے بتلاؤ تو یہ کیونکر ثابت ہو گا کہ لاکھوں کو س کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں اس  
 کی سافت یا تسویس کی راہ ہر اسکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دو برین سے ثابت ہوتا  
 چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہو گا کیونکہ ہمارا پس دو برین کا اتنی دور کی چیز کو صحیح  
 بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس جس میں غلطی اس قدر ہے کہ محبت رکھ کر حکمت جدیدہ  
 سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطاً احساس کی صحت کو کون قبول کرے گا  
 قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوایا صاف آئینہ ہو  
 اگر بالفرض دو برین اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرنی میں صلاحیت ہوتا  
 نہ ہو تو دو برین اس موقع میں کیا کام کر سکے الحاصل اس قسم کے کسی اجتہاد نکل سکتے ہیں  
 جس سے آسمانوں کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسی بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہو  
 میں قائم کئے جاتے ہیں جب ان لوگوں نے بدایت کے انکار کی کچھ پروا نہ کی اور الٹی تصویر  
 محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی جس کو مان لئے تو اہل اسلام اگر دو برین کی غلطی  
 کو مان لیں تو کوئی قیامت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعض مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دو برینوں نے

اس قدر کہیں مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقائسہ جزئیات کو غور فرمائے۔

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضرور نہیں دیکھ لیجئے سنگ مقناطیس بھی تھپڑ ہے اور دوسرے بھی تھپڑ ہیں پھر کیا ہر تھپڑ کے کشش ہو سکتی ہے یا مقناطیس کو نہ دیکھا ہو اشخص اور تھپڑوں پر اسکو قیاس کر کے اسکی کشش کا انکار کر دے تو کیا صحیح ہو سکتا ہے لعل و الماس وغیرہ بھی تھپڑ ہیں پھر انکو نہ دیکھا ہو اشخص اور تھپڑوں پر قیاس کر کے انکی روشنی اور شفافی کا انکار کر دے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کر کے لجا کو نہ دیکھا ہو اشخص اسکے حس و حرکت کا انکار کر دے تو کیا قابل تسلیم ہو گا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات پر انکو قیاس کر کے ان کے بات کا انکار کر دے تو کیا صحیح مانا جا سکتا۔

جگنو کا چکنا مثل تاروں کے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندر کتا اتنی گھوڑا موٹری وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہو اشخص قیاساً انکار کر دے تو کیا ان مشاہدات کا جس سے کتابیں اور اخبارات بھرے ہیں البطل ہو سکتا ہے یا یہ چند مثالیں بطور مشتمل نمونہ از غراری لکھی گئیں اگر انواع و اصناف جزئیات میں غور کیا جائے تو ہزار ہا چیزیں ایسی نکلیں گی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہوں گی۔

اس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات تمثیلات وغیرہ سے ثابت کئے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ بھی یہی طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ باہوائی طوفانی میں حکماء سابق و حال کے استدلال

کامد اقیاسات پر ہے۔ حکماء سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو متوجع ہوتا ہے اس پر انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر متوجع کے لئے جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب یہ فکر ہوئی کہ ایسے جسم بتلایا جائیں کہ کثرت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات ادخنہ اور انجروں میں پائی گئی کہ کثرت بھی انکی مسلم ہو اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اسوجہ سے کہ ادخنہ کبھی منجد ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گرتے ہیں اس لئے اسی کو باعث حرکت باد و ہوا کے طوفانی قرار دیا۔

**حکمت** جدیدہ والوں کو ان کی تقلید گوارا نہ ہوئی اور بہ مصداق کل حیثیت نئی تراش و خراش کی فکر میں ہو دیکھا کہ چراغ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اسکی لو اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوہٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پنچو سے ہوا حجرہ میں داخل ہوتی ہے اور اوپر نکل جاتی ہے مثلاً اسکا یہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کر کے باہر نکل جاتی ہے پھر اُس مقام کے بھرنے کے واسطے سرد اور ثقیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہوئی ایک تطہیر بھی سہو ست ملگئی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جائے اور اُسکے قریب کوئی بخفیف چیز مثلاً کاغذ لیجا دیں تو اوپر کی طرف حرکت کریگا۔ الحاصل ان جرمیات پر قیاس کر کے انہوں نے مطلق حرکت کا مدار حصہ صا ہوا کے تند طوفانی کا اُسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اُس مقام کو بھرنے کے لئے ثقیل ہوا حرکت کر کے نیچے آتی ہے اسی ہوا کے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تین باد ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی تشبیہات و قیاسات کی ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے مگر تصدیق اس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوا کے طوفانی دود و چار چار مہینے مختلف مقامات و ریامیں اُس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بھرنے کو حاقی ہوگی۔ گھر میں ٹھیکر تصورات کو بڑھانے کے لئے یہ اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طرفدار صدقہ ٹھاکے ہیں ان کی تسکین ان دلائل سے کبھی نہیں ہوتی کیونکہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ اُس وقت سوا خدا تعالیٰ کے یاد کرنے اور کمال تضرع و زاری سے دعا کرنے کے کچھ نہیں ہو جاتا مسلمان کافر حکیم سب اُس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جسکے قبضہ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جس وقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے۔

**الواش** سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جزئی کا قیاس جزئی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس تحویل ہوگی جو ضم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اس قدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہیں کیا قیاس دیکھی گئی کہ خدا تعالیٰ کے اختیار پر محمول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اُسکو حرکت دیتا اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنتی تو حکما بھی اُسکو خدا پر محمول کر دیتے ہیں۔

**پہلے** مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بارہا دیکھا جاتا ہے کہ ابرو حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا زور سے چلتی ہے اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم شئی نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شئی متحرک ہو



اور ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب ممکن نہیں ہو سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع میں کوئی دوسرا سبب ہو۔ اور ہمیں معلوم نہ ہو اس لئے کہ عدم علم سے عدم اثر نہیں اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ۔

یہ بات مسلم ہے کہ گرہ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر کتاب کی شعاعیں پڑھیں۔ حکمت جدیدہ میں صرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا جز ہو گا پھر جس صورت میں کہ وہ ہوا گرم ہو کر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اُسکے بھرنیکے لئے اترے ورنہ تجميع بلامرج ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہو گا مثلاً گرم ہو کر صعود کرنا چاہے تو چاہئے کہ جمیع جوانب کے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پھر نکلے متصل اجزاء اور پھر بعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی پتھر مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اُس مقام کے بہرنیکے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرکہ میں تشابہ ہوگی اسوقت تک کہ سکون ہو جا۔ اسی طرح جمیع جوانب ہوائے صاعدہ کی حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اندھی یا طوفان کسی مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اُسکے گرد و نواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جائے کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان میں ہوتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اُسی ملک میں ختم ہو جاتا تو وہ صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ جو اسباب حرکت کے ہند میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ اقتنا کی سیدھی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو یکھیرتی دکن کا عرض کم ہے اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ تر گرمی ہونا چاہئے بہر حال ہمیں کوئی شک نہیں کہ دونوں منطقہ جارہ میں واقع ہیں پھر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہو سکے



جس کے بھرنے کو ہوا آندھی بن کر جاے۔

جول جولائی میں دریا کے سقوطہ کا جن صاحبوں نے سفر کیا ہو وہ جانتے ہیں کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پریس صاحب نے ہر ساعت میں اس ہوا کی رفتار ۳۶ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سوئل ثابت ہر دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر مشرق کی طرف چلتی ہے۔ وہ دائرہ اگر بمبئی میں یا اُس سے اوٹ مشرق کی جانب بنتا ہو تو اُسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے متا ہے تو کوئی مقام اُس کا متعین نہیں ہو سکتا بلکہ جب تقریر سابق آنا فنا بحسب استقالات محاذات شمس متقل ہوتا جائیگا اس صورتیں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی جہت ہر روز شرقاً و غرباً بدل کرے مثلاً صبح کو غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کہونکہ جبرید ہر وہ دائرہ جاگتا او دہر کی طرف ہوا ہلکی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔ اور جس زور کی ہوا دریا میں چلتی رہی چلنا چاہئے کیونکہ حوالی مدراس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اُس کے ہرنیکے لئے طوفانی ہوا جو دریا کے سقوطہ میں آتی ہے آوے تو چاہئے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور شدت میں دریائی ہوا سے زیادہ اُسلے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک ہو اجلہ آگلی اور بتدیج اُس کا زور کم ہوتا جاگتا۔ یہاں تک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی جگہ رسیگی۔ حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہوا سے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جن ملکوں میں آفتاب سمت الہاس پر ہوتا ہے وہاں قبل دوپہر کے مشرق کی جانب اور بعد دوپہر کے مغرب کی جانب ہوا چلا کرے اُسلے کہ جب یہ علم ہو گیا کہ ہر

حجرہ کی ہوا باوجود وہ پختہ و غنیہ اسباب خارجی نہ ہونیکے گرم ہو کر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوا نہایت گرم ہو کر صعود کر لگی اور دوسری ہوا اُسکے مقام کو بھرنیکے لئے ضرور آئگی۔ جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہئے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہو گا خصوصاً قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

**الحال** یہ بات کبھی قرین قیاس نہیں کہ گرمی کی وجہ سے ہوا میں تجلجیل پیدا ہوتا ہے اُسکے بھرنے کے لئے ہوا چکر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان پیدا ہونا تہذیبی بات ہو مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بار بار ہوا متحرک نہیں ہوتی اس وجہ سے ششکے کی اکثر ضرورت ہوا کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہو گیا ہو گا کہ اس مسئلہ میں صرف مغالطہ ہی ہے۔ ابتدائی دعوے مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو چراغ کی حرکت کرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے۔ باوجود اس مشاہدہ کے جب تک طوفان کا ثابت نہ ہو سکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع میں کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرآن کوئی اور چیز قرار دی گئی کہ اس مقام میں ایک واقعہ چپان ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ میں ایک ہاتی شہر پناہ کے دروازے میں داخل ہو رہا تھا کہ ایک اونٹ نے اُسکو پیچھے سے کاٹ کھایا اس نور سے کہ بڑا احتیاطاً گھبر لے ہاتی بھاگا اور حالت بغوا سی میں یہ دریافت نہ کر سکا کہ کس چیز نے اُسکو کاٹا مگر چونکہ دروازے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اسکے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے کاٹا

چنانچہ میں کچھ سال تک وہ ہاتھی وہاں تھا کبھی اُس دروازے میں وہ نہ گیا جب اُس دروازے کی طرف فوجدار اُسکو لیجاتا کر کے بھاگتا آخر مجبور ہو کر دوسرے دروازے سے قصبہ میں لیجاتا حاصل یہ کہ جیسے اُس ہاتھی نے کاٹنے والی کو قرینہ سے ٹھہر لیا تھا ویسا ہی محرک ہوایا یہاں بھی قرینہ سے ٹھہرایا جا رہا ہے اور نسا اُسکیا یہاں وہی کہ ایک جزئی کا دوسرے جزئی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کھا جائے یہاں قیاس جزئی کا جزئی پر نہیں ہے بلکہ احکام جزئی پر جاری کئے جا رہے ہیں اسلئے کہ ہوا حجر کی جزو ہوا کئے کرہ ہوا ہے تو ہم کہیں گے کہ جزو پھل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اسلئے کہ جزو بھی آخر مغائر کل ہے اور دو دروازوں میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکھ لیجئے کچھ بالوں کی رسی اگر بنا جائے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو جزئی میں نہیں یعنی ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔ یہ تقریر علی سبیل التسلیم تھی ورنہ جس سلسلہ میں ہماری بحث ہے وہاں جزئی کا جزئی پر قیاس ہے اسلئے کہ کمرے کی ہوا پر طوفانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دونوں جزئیاں ہوا کی ہیں۔

**الحال** جو مشاہدہ ہے اُس کا انکار نہیں جسکا انکار وہ مشاہدہ نہیں اُسکی بعینہ وہی مثال ہوتی کہ کمرے سے الٹی صورت جاتے ہوئے دیکھا تو اُس پر قیاس جما دیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسطرح اہل حکمت جدیدہ نے مقناطیس کو دیکھا کہ لوہے کو کھینچتا ہے تو بعض خیالات کو پورا کرنے کے لئے اُس پر قیاس کر کے زمین کی کشش کے قائل ہو گئے۔ اور اُس پر ایک قرینہ بھی ہاتھ آگیا کہ پتھر اوپر پھینکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اس سلسلے میں

حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام و افعال بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اسوجہ  
 پتھر نیچے آتا ہے پتھر کا نیچے آنا زمین کی کشش کو ثابت نہیں کر سکتا جائز ہے کہ ثقل  
 کی وجہ سے نیچے آتا ہو جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل  
 ہیں کہ نیچے کی ہوا بھاری ہے اس وجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا وزن اس پر ہے چنانچہ  
 مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵ پونڈ وزن ہوتا ہے۔  
 اور ہر کروی پرتین سو تین سو تین وزنی ہے۔ اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اسکے  
 دباؤ سے پھٹ جائے اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف  
 مثل پتھر کے مائل ہے۔ ورنہ آدمی کے پھٹ جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ جب انگلے  
 اعتراف سے ایک وزن داریز ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے  
 وزن داریزوں کا بھی یہی حال ہوگا اسلئے کہ نفس و زناد ہونے میں دونوں برابر  
 اگر کھا جائے کہ ہوا نیچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے  
 ہے تو اسکا۔

**جواب** یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف  
 کھینچ لیتی تاکہ ہوا کا کرہ زمین سے علیحدہ نہ ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے  
 کی ہوا کو دبا لے اسلئے کہ ہوا کا خاصہ ہے کہ جس مقام میں رہے گی جب تک کوئی سبب قوی  
 نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوڑ بھی جائے  
 تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنالیتی ہے چنانچہ ایرسپک مشاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی  
 ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا متخلخل اور پتلی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف شش کے مقام پر  
 متخلخل ہو اور تمام شیشے میں سکائف رہے ورنہ لازم آتا کہ کشش کے مقام پر

خلا ہوا اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

اور یہ بات بھی حکمتِ جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اُس مقام کے بھرنے کو پہنچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا غرض کی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزاء اپنا قوام فوراً یکساں کرتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ اُسکے اجزاء میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزاء متکاثف ہوں اور اوپر کے متخلخل حال تاکہ دبا بننے کی صورتیں ضرور ہے کہ نیچے کے اجزاء متکاثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزن دار دبا بننے والی چیز رکھیں تو نیچے کی اور اوپر کی روئی متخالف القوام ہوتی ہے جب کل اجزائے ہوا متساوی القوام ہوں تو دباؤ کی کوئی صورت نہیں۔

**کشش** مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور چوں جو دور ہوتی جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کرۂ ہوا کے اوپر کے سطح تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی اس صورت میں چاکلہ براور پیکر وغیرہ جو سما میں یک لمحہ نہ ٹھہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً انکو کھینچ لے۔ حالانکہ وہ خلافتِ شام کے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوتِ عشقی ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہیں یہ قوت اثر کرتی ہے پھر جب اُن دونوں کا اتصال ہوتا ہے تو وہ جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اُس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کو کھینچنے والی زمین ہو تو چاہیے کہ کسی چیز کو اُس سے جدا نہ کر سکیر کیونکہ کوئی زمین پر نہ والا ایسا قوی نہیں جسکی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ کچھ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسبت

زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جائے کہ کسے سن کا پتھر پھینکیں اور وہیں میں میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اُس مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اسکو سکون ہوگا پھر بحسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اسکو وہاں سے بہر لادے گی اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہیں ہوتا اسوجہ سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اُس جسم کی جس کا وزن کم نیچے والے کی قوت کیساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز کو اُکھینے لے کر زمین اسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اسکا ہزاروں کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اُسکے جسمانی قوت کے ہزاروں حصہ زیادہ ہے اسلئے اُسکے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نہ کر سکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بمنزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اسی طرح جسامت بھی دوسرے طاقت کیساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی طاقت ہے طاقت بھی وزن کی جاتی ہے اُن ترازوؤں سے جو اُس کام کے لئے موضوع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہو گیا اسوقت زمین کی قوت اسکی جسمی قوت پر غالب ہو جائے اور اُس پھینکنے والے کی قوت پر اسکا غلبہ نہ ہو سکا حالانکہ جس وقت قوت قاسم اُس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُس کیساتھ مقاومت کر رہی تھی جبکی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا۔

اس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اُس جسم کے روکنے کا بار نہ تھا بلکہ



قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُسکی مددگار تھی باوجود اُس کو اُن دونوں قوتوں قاسر کی قوت  
 غالب ہو گئی۔ اِس ہر صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے نام تھی قوت  
 قاسرہ کی مقاومت کرنے والی صرف قوت جسمانی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ زمین کا  
 اثر حرکت قسریہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اُس پتھر کے سکون کے بجائش زمین کے  
 قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی غافل اُس کا قائل نہیں ہو سکتا تھا  
 وہ مقولہ صادق آتا ہے صلت علی الاسد ولبیت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت مقناطیسی  
 ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل  
 جو جسم علیحدہ ہو اُسکو وہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اِس صورت میں چاہے کہ ہوا کا  
 کوئی جزو حرکت نہ کر سکے اسلئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو بخادی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے  
 حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ کی ہوا گرم ہونے کی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جس کا تجربہ چراغ  
 کی لو سے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر خارج ہوتی ہے اگر مقناطیسی  
 اجزائے زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ قوتوری سی حرارت کا زور زمین کی پُر زور  
 کشش پر اِس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکال دے  
 ہم نے مانا کہ تمام اجزائے زمین میں قوت جاذبہ ہے جس کی وجہ سے  
 اجزائے ہوا منجذب ہوتے ہیں۔ مگر اِس کا کیا جواب کہ جن اجزائے ساتھ جو متصل  
 اُس پر اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہوا یہ امر مشاہد ہے کہ لوہے کا ٹکڑا ایک مقناطیس کے قریب  
 متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اُس قوت والا دور سے اُسکو کھینچ نہیں سکتا پھر یہ اجزائے  
 بعیدہ زمین اُس ہوا کو جو دوسرے اجزائے ساتھ متصل تھے کس طرح کھینچ سکے۔  
 الحاصل اہل انصاف اگر تجرید ذہن کر کے اِن دلائل کی طرف توجہ کریں۔



تو کشش زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور جب کشش ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل نہیں اور جب ہوائی نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دابنا اس کا کیونکر ثابت ہو گا۔  
اب ہم اُن مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور پذیرِ فوجہ ایچ پیپ دوسرے طرف سے ہوا اُس میں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اُس کا یہ ہے کہ ہوا داتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا اور ثابت کون چیز کی جا رہی ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کس طرف ہوتی ہے جس طرف ایر پیسے او دھرا اُس کے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دابتا ہے اور اس وجہ سے دابنے والے جسم کو بشرطِ احس ایذا ہوتی ہے یہ خیال اہل الحصول ایسا کچھ ممکن ہوا کہ نظر کو کسی طرف جانے کا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کشیف کسی کشش ہوتی ہے کسی میں نہیں کوئی قبول کشش کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والتیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہیں اور اقسام کے حالات سب کو ایک حکم میں

شریک کرنا خلافِ بداهت ہے البتہ اگر تپھر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تکلیف ہوگی ہوا کوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے پھر تکلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اسی وجہ سے اوپر کی جانب مائل ہوتی ہے اور اسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک میں ہوا بھر دیجئے پھر دیکھئے کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا بھی مشکل ہے اور اگر ڈوبے بھی تو تھوڑے میں اسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو پھر بھاڑ کر اوپر نکل آتی ہے اگر نفس ہو میں دباؤ موتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اسکا نہیں ہے کہ پانی پر غالب ہو کر اسکو بھاڑ سکے تو یہ ضرور تھا کہ جب تک وہ نہ بھونچائے جاتی وہیں ٹھہرے رہتی۔

اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک ته آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوا کے مقید میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اسکے قابو سے نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین کیشش سے نہ ہوا میں دباؤ بلکہ ہوا بطبع اوپر کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر کی پورے زور کرتی ہے یا ہر ایک جزو اسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو ہوا کے نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموع اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ کسی جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموع اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموع میں کوئی بات ایسی نہیں جو اجزا میں نہ ہو سو اسکے کہ مشک اسکو احاطہ کرتی ہو ہی ہے اور ظاہر ہے کہ

اُس حرکت میں کو کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اُس حرکت کے مانع ہوا سوائے کہ اگر اُس میں ہوا  
 نہ ہو تو وہ ڈوب جاتی ہے غرض اجزائے ہوائی مشک میں مبدل ایل نہ ہوتا تو مجموعہ  
 کا حرکت کرنا صحیح نہ ہو سکتا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعده مشک میں ہر جزء  
 ہوائے دخلی کو دخل ہے۔ اور اس سے یہ مر مبہن ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب  
 حرکت کرتی ہے اسی وجہ سے پتھر قراب میں جب پہنچتا ہے تو وہ ہوا کے ساتھ  
 ہوتی ہے اور پرتی ہے جس سے جاب نمایاں ہو ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہر جزء  
 کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اُس کا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہاں ایک اور امر قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں  
 اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تو تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی  
 اور رطوبت کا مقتضی یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بھاری کر دیتی ہے اس سے معلوم  
 ہوا کہ اُس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود اُس کے  
 ہوا کے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر اگئی تو جہاں ہوا اپنی حیر طبعی میں  
 رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہوگی اس سے  
 ظاہر ہے کہ ہوا کا دباؤ کسی چیز پر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک سلسلہ  
 او بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اسی لئے کہ مشک کی  
 ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا۔ اُس میں اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار سن کا عمود  
 پانی کا اُس پر موب کو دفع کر کے اوپر کھل آتی ہے اگر پانی اُس کو دبا تو ہزار سن کے  
 وزن کیساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کر سکتی اس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں  
 حالانکہ ثقل اُس کا محسوس ہے۔ چنانچہ اپنی حیرت باوجود ثقل محسوس کے نہیں دلتا

تو ہوا کا دباؤ کو تو قابل تسلیم ہو گا جس لاندہ اس کا خفیف ہونا محسوس ہے زمین  
 باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقل ہے مگر اپنی چیز میں وہ بھی نہیں دباؤتی دیکھ لیجئے کوئلے  
 وغیرہ کی معدنی جو کھوئی جاتی ہیں کسی میل زمین اندر سے خالی کیجاتی ہے جس کا  
 سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہو کر اس ہوا وغیرہ  
 کو جو وہاں ہوتی ہیں دباؤتی تو دم بھر معلق رہنا اس سقف کا محال تھا۔

اس مقام میں ادنیٰ تاہل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بطرح اس زمین سے  
 بعض اجزاء انحال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے  
 بعض اجزاء ہوا کو بذریعہ ایریمپ کے بحال لینے سے دباؤ ہوا کا لازم نہیں  
 لکھ اس کا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی چیز طبعی میں رہتا ہے اس کے اجزاء  
 باہم متصل ہوتے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش ان اجزاء میں باہم ہوتی ہے جسکی  
 وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دباؤتا نہیں بلکہ تمام اجزاء آپس میں کھینچے ہوئے اور تھما  
 ہوتے ہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائیگا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو تو چاہے  
 کہ کل ہوا اوپر چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہو جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تھا مگر حکمت الہی  
 مقتضی ایسکو ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اسلئے عالم اسباب میں اس کے  
 روک کے واسطے کرۂ زہریر وغیرہ اشیاء لگا دئے گئے ہیں جن میں بعض کا ہیں  
 علم ہے اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اس کا خیز طبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اس کا مالک

علو ہے مگر مجموع حیرطبی سے خارج نہیں ہو سکتی مشیت ایزدی نے اسکو ایک تہ وبال میں ڈال رکھا ہے۔

**دوسرا جواب** اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم کے سوال جائز رکھ جائیں تو ہمیں بڑی وسعت ملے گی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں گے مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کوکب کیوں گردش میں ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اسکو ہزار ہا سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال شرعاً جائز نہیں نہ عملاً چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے لَا تَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ **الحاصل** ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین کا اسکو کشش نہ کرنا جب کہی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درو ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں اسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خالی کر لیا جائے تو اس مذکورہ بات کا حال ہو جا گا کہ ادنیٰ قرینہ سے دروازے کو کاٹنے کو خیال میں جا رکھا تھا۔

**شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درو ہوتا ہے** اگر ہوا کی دباؤ سے ہو تو چاہیے کہ اولاً دباؤ محسوس ہوا کے بعد درو ہو جیسے اور وزن دار خیر و نیکے ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمومی وزن اس قدر بھاری ہے کہ ہر پانچ پر ۲۵ پونڈ اسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کسی سن وزن ہوگا۔ اگر دس پانچ سیر وزن دار لکڑی پونڈ کا عمومی وزن ہوگا تو وزن اس کا صاف محسوس ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ

سینکڑوں من کا وزن ہوا اور محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اس کو قبول نہیں کر سکتا۔

۱ اور اگر کہا جائے کہ در وزن ہی کے سبب ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جاسکتا۔ یہ تو جب ہو کہ در و بغیر وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چہرہ ہونے سے در و ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا اٹھانے سے ہاتھ میں جو در و ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ایریمپے جب ہوا کھینچی جاتی ہے تو ہوا کیتھا پوست بھی کھینچتا ہے جس سے تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے در و ہوتا ہے جیسا کہ پوست کھینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اسکی تصریح ہے۔

**الغرض** وہ در و تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اس میں دخل نہیں اگر عمود ہوا کا ہاتھ کو دباتا تو چاہئے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کروٹ کر یں نہ ہو سکے جیسا کہ لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کروٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلئے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کیساتھ کروٹ کر سکتے ہیں اور اس حالت میں در و بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ در و صرف کشش کی وجہ سے ہے۔ دباؤ کو اس میں کچھ دخل نہیں۔

**یہاں** یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہوتی ہے امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شے ہے کہ جہاں تھل پڑی بھی گنجائش مل جائے خل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے دیتی اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجائے تو قریب قریب کی ہوا اس کو بھرنے اور ہم قوام کرنے کے لئے حرکت کرتی ہے۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایڑپپ سے  
 خالی کی جائے اور اُس پر ہاتھ رکھا جائے تو اُس کے بھر نیچے واسطے مسامات میں بھری  
 ہوئی ہوا اولاً حرکت کریگی پھر وہ ہوا جو اُس کے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اُقت  
 تک جاری رہے گا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہو جائے اُسکی مثال بعینہ ایسی ہے  
 جیسے کنویں کا پانی خالی کر لیا جائے تو سوت جاری ہو جاتے ہیں اور جب تک پانی حدِ معین  
 تک پہنچ جاتا رہتا ہے یعنی کسی قسم کا دباؤ اُن سوتوں کا کنویں کے خلا پر نہیں پڑتا۔  
**الغرض** اگر شیشہ خالی شدہ پر دباؤ ہوا کا تسلیم کیا جائے تو اُسی ہوا پر جو  
 جو خلا سے متصل ہے یعنی اُس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات پر علیحدہ  
 نفس پُست پر ہے اوپر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑ سکتا اسلئے کہ نفس پُست  
 اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل ہے جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع  
 ہے اور اگر مسامی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو باز وہی طرف ہی  
 جس سے ہاتھ پر دباؤ نہیں سکتا۔

شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جہیں مسامات نہ ہوں تو  
 اُسکا۔

**جواب** یہ ہے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جہیں ہوا بھری  
 ہوئی ہے اگر ایسا ہی ہو تو اُس میں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوراخوں  
 کے سولے بے سوراخ کوئی جائے پائی نہیں جاتی جس سے لازم آیا کہ کل ایک سوچ  
 ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

**الحاصل** ہوا کے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی ہوا پر



ہوگا اور جو خلا سے شیشہ اور ہوائے خارجی میں داخل ہو اُس پر اثر ثبوتی کوئی نہیں۔  
اس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں پہنچ سکتی جسطرح  
ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسی طرح ہوا کے اوپر کی جاب  
دباؤ اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر مختلس ہوتی ہے تو وہ اس شدت سے زمین کو  
بلکہ پھاٹوں کو پھاڑتی ہے کہ وہاں غار پڑ جاتے ہیں اور دور دور تک زلزلہ ہوتا  
اُس مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر باقی ہو تو اُس کے صدمہ سے پاش پاش ہو جاتا  
اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور دابتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اڑاتی ہے اور اس قدر زور کرتی ہے کہ کئی آدمی  
اُس کو تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اسی وجہ سے کتنا ہی اُس کو نیچے  
کیجئے اُس کا رخ اوپر کی طرف ہو جاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر جاتے  
ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں وجہ اُس کی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی  
بھاری ہے اور ہر طرف سے دابتی اور تھامت ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمیں معلوم  
نہیں ہوتا اور بلندی پر اُس کا ثقل اور دباؤ کم ہو جاتا ہے (سئلے وہ ہمارا وزن  
تھام نہیں سکتی اور چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا  
ہے اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پہرنا ہوا کی مدد ہے کہ اس کے ہر طرف دابنے سے وہ جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پرسینکڑوں میں ہوا کا وزن ہونیکے سبب آسانی سے چلتا ہے اور اس کے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربے اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پھنسا دیا جاتا تو معلوم ہوتا

کہ صرف اتنا وزن اٹھا کے چلنے میں کس قدر تیزی ہے اسی پرسینکڑوں میں کا قیاس بھی ہو سکتا تھا اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اٹھائے پھر نادستوار

نہوہ مشاہدہ کہ سینکڑوں میں ہوا کا وزن آدمی اٹھائے پھر تارے مگر ان دونوں دعووں کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کون سا ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی قسم کی بات مان لے تو نئی روشنی قہقہے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے تکلف مان لیتے ہیں ہر قسم

اور کوئی شکایت نہیں صرف اسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی بات حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو

نہیں دیکھتے اسی طرح مسلمانوں کو بھلی باب میں معذور رکھیں بلکہ دراصل ہم لوگ اس کے زیادہ تر سختی میں اسلئے کہ اپنے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے اسی میں صرف عقل ہی

کی جہت ہے بخلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر ہے یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلا دیں خراہ و عقل میں آویئے نہ آوے

ان سب کو مان لینا ہمیں ضرور ہے ورنہ بے دین کہلاویں۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑھ کر خلاف عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ  
 بے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورانوے من کا وزن انسان ہر وقت  
 اٹھائے ہوئے ہے اور ایسی وجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعادیوں دور کیا جاتا ہے  
 کہ عادت کی وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ جن جن اسے کہتے ہیں کبھی  
 یہ خیال تک نہ آیا کہ عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہو سکتی ہے اصلی قوت اس قدر کہ  
 چار پانچ من اٹھانا دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانیکی ہو سکتی۔ کیا عقل میں  
 آسکتا ہے کہ ایک سیہ کھانیوالا کسی من کھانیکی عادت کرے یا ایک مریخ اٹھانیوالا  
 سینکڑوں من اٹھانیکی عادت کرے بھیر فریہ کہ سینکڑوں من کا وزن اتنا بھی محسوس  
 نہیں ہوتا ہے جو ایک سیر محسوس ہوتا اور اس سے بھی بڑھتی ہوئی یہ بات کہ وہ سینکڑوں  
 من کا بوجھ اٹھانے میں مدد دیتا ہے اور اگر عادت کی وجہ سے دباؤ محسوس نہیں ہوتا تو چاہے  
 کہ بچہ بچہ پیدا ہو سکے سینکڑوں من ہوا کا دباؤ محسوس نہ ہو سے سخت صدمہ اٹھا بلکہ ہر جا  
 اگر عادت کی وجہ سے آدمی کو ہوا کا وزن محسوس نہیں ہوتا تو چاہیے کہ پانی کا وزن محسوس ہو سکتا  
 کہ آگیں بہنے کی تو عادت نہیں حالانکہ خواص سمندریں برابر غوطہ لگاتے ہیں اور صحیح ہوا  
 پانی کے دباؤ سے نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس خطہ سے کوئی ٹھککتا  
 ہرگز نہیں جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے  
 جاننے کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوگی اگر ہو تو چاہے  
 کہ وہ کسی طرف اگر کرنا چاہے بھی تو نہ کرے اسلئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی  
 اور دفع کر نیوالی قوت سینکڑوں من تو جد ہر وہ کرنا چاہے گا وہ دفع کر دے گی جس سے  
 وہ گزے سیکھا کہ چونکہ اگر بوجھا اٹھانیکی عادت ہو گئی ہے تو انسان کو ہوئی ہے کیا ہوا کو

بھی یہ عادت ہو گئی کہ کیسی ہی ضعیف قوت اُسکے مقابل ہو اُسپر غالب ہو جائے۔ اور اپنی قوت کو اُس سے اٹھائے شاید اسکا یہ جواب ہو گا کہ جیسے ایک طرف کی قوت اُسکو نہالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اُسکو پھٹاتی ہے مثلاً مشرق کی طرف گھوم کر جاوے تو مشرقی قوت ہو گا دباؤ رکھنا اور مغربی قوت کا دباؤ گر اوڑھنا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوویں تو مدار اُسی قوت پر رہا جاتی اگرچہ اس جواب سے یہاں پہنچا نیکی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اسلئے کہ جب مدار پہنچنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران ہوئی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو کہ نیچے کی قوتی ہوا وزن کو تمام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا بھی نہیں تھامتی تو خاصا سوجھ بلیندی پر لڑکھڑاہٹ ہوئی کوئی دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت واپس کیو حلاق کہتے ہیں اسوقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرانے کا جتنا ہے پھر اُسکے آثار نمایاں ہوتے ہیں جنہیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہی یہی قوت ہے جسکے تصرف تہا آدمی ویرانوں وغیرہ میں اکثر ہلاک ہو جاتے ہیں اسی قوت کی وجہ سے آدمی پتلی دیوار پر نہیں چل سکتا حالانکہ اوتنی ہی جاے پر آدمی زمین پر چل سکتا ہے۔ اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی تلعہ کے بالا حصہ پر تھوڑے کچھ کہ اُسکے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اُسی کی بازو کی دیوار پر بلکہ اُسکے نیچے کی دیوار پر چلنا نہیں ہو سکتا۔

اسکو بھی جانے دیجئے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھودئے اور چم میں شکل دیوار ترقی رکھے پھر اُسے چل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ ہے

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کہ دباؤ کا پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے  
ایسا کہ دونوں طرف جس کے کھلے ہوں اور ایک طرف جہلی لگا دیں اور دوسرے  
طرف سے ہوا بذریعہ ایرمپ کے خالی کریں تو جہلی اندر کی جانب دیگی اسطرح  
اگر وہ بجائے جہلی کے ہاتھ رکھیں تو اسکا کھالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر  
کی ہوا خالی ہونے کی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ  
جہلی اندر کی جانب دبتی ہے ہوا کا دباؤ کسی طرح محسوس نہیں صرف اسکا احتمال  
ہی احتمال ہے۔ ممکن ہے کہ ایرمپ کی کشش سے وہ بچتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ احتمال  
ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرمپ سے ہوا براہ کھینچتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اسکا  
کوئی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اپنی  
کی جانب مائل ہے اور اسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا  
او قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی قلعہ  
سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں آگے کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے  
معلوم ہوا کہ ایرمپ کی کشش کی وجہ سے جہلی اس طرف حرکت کرتی ہے اس  
ہوا سے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوائے اسکے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ دونوں باتوں کی  
انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سوائے انگوٹھوں کے پاس

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتھوں کو رکھ کر ہتھیلیوں کو گرم کرنے کے لئے چھو سکتے ہیں۔ پھر ہوا کو منہ سے کھینچے صاف معلوم ہوگا کہ ہتھیلیوں کا پوست کھینچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف نہ لگے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ کشش کا اثر ہے اسلئے کہ ہتھیلیوں پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دبا ہوا ہوتا تو ہاتھوں کی پیٹھ پر ہوتا الگ اس مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دی گئی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

**الحال** جس طرح ہتھیلیوں کا پوست کشش ہم سے کھینچتا ہے اسی طرح کشش ایریمپ سے جھلی اور ہاتھ کھینچتا ہے ہوا کے بالائی کو اسیں کچھ دخل نہیں بغرض ادنی تاہل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق نہیں۔ اس سے اس مشاہدہ کا بھی جواب ہو گیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو جوف طرف جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب انکو ملا کر ایریمپ سے ہوا ان میں کی خالی کر لیتے ہیں تو انکا علیحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اپر شدت سے ہو جس طرح جھلی کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعوے پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اپر کی جانب کشش کرتی ہے ارباب فراست سے اسید ہے کہ اس میں غور فرمائیں گے کیونکہ سرسری نظریں استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو ہار نکلتا ہے اگر ہوا اسکو اوپر کھینچتی تو اسکا زمین سے نکلتا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اسکی ذاتی قوت پر غالب آتی

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اس لئے اُس کی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے اگر کہا جائے کہ ہوا کی کشش سے جہاڑا اگر اوپر نہ چلتا ہے تو چاہیے کہ جہاڑا بہت اونچا ہو جائے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہو ویسی ہی زمین میں بھی ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلئے جہاڑا حد معین سے نہیں بڑھ سکتا اسکی مثل یہ عینہ ایسی ہے جیسے منقح الارض نہیں لکھا ہے کہ آفتاب زمین کو اس قدر زور سے کھینچتا ہے کہ جس قدر زمین کی حرکت اُسکو دیر لیجا تا تھا ہے یعنی نہ آفتاب کی کشش غالب ہوتی ہو کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ آفتاب کی کشش سے نکل جائے۔

(۲) پتھر جو اوپر پھیک جاتا ہے ہوا اُسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ زمین کی قوت کششی پتھر کی قوت غالب آتی اگر لکھا جائے کہ جب ہوا کی کشش سے پتھر اوپر جاتا ہے تو چاہیے کہ بغیر پھینکنے کے بھی پتھر اوپر اڑیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے دیکھا ہے جیسے وزن دار گازیوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے۔ اور جب حرکت دیکر اُسکو اپنی جگہ سے ہٹا دیتے ہیں تو وہ خود کھینچ کر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اڑتا ہے اگر ہوا اُسکو نہ کھینچتی تو زمین کبھی اڑنے نہ دیتی۔ اگر کہا جائے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ مینج کر سطح آب کو ہوا داتی ہے اس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پا کر نکلتا ہے۔

جواب مینج میں پانی بھر کر اوپر سے پاٹ دیجئے جب بھی فوارہ نکلتی ہے اسکا اور گچا حالانکہ عمود ہوا کا مینج کے سطح آب پر اس قدر نہیں ہے کہ پانی کو دباؤ



اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اڑانوالی کوئی چیز  
اسلئے کہ حسب اصول جدیدہ پانی کے نقل کو اس حرکت میں کوئی دخل نہیں پہنچ  
سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت بیان کی جاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اڑتے ہیں ورنہ پرائیگ  
کبھی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اڑنا اور غبار و دھان کا صعود کرنا ہوا کے اوپر چڑھ  
کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) بھیسگی ہوئی چپکے پانی کو ہوا اڑا لیتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف کھینچ کر لے  
کر دیتی ہے اسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاویں ہوا کا  
زور بیش کم ہوگا اس لئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوتا ہے۔  
ایک تجربہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا نقل بذریعہ بیار میٹر اس طرح درست  
کیا جاتا ہے کہ ایک کلچ کی تلی تین فٹ کی لیجاے جس کا قطر ربع انچ ہو اور ایک طرف  
کہلا اور دوسرا بند ہوا میں پارہ بذریعہ حرارت بھر دیا جائے ایسے طور پر کہ اس میں  
ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ تلی بھر جائے اس وقت اس کے نیچے انگوٹھا ٹھکرا  
ایسے طرف میں اس کو الٹا دیں کہ اول سے اس میں کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ تلی میں  
فقط تین انچ ستون بنائیگا اور باقی پارہ طرف میں اتر جائے گا اس سے ظاہر  
ہے کہ ہوا کا نقل تین انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے۔ اور چونکہ پانی ساڑھے  
تیرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اس لئے پانی کا ستون پورا قائم رہیگا

بلکہ اگر نئی ہینتالیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پارہ اور پانی کے عمود کا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اُس پارہ اور پانی کا نہ اترنا اُس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوائی سے باہر طرف پارہ اور پانی کے اوپر اس پر دیکھنا چاہئے کہ کس چیز نے ہمیں اس بات کے مان نے مجبور کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ پانی اور پارہ کا طرف میں اترنا ضرور تھا لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم کرنا چاہئے۔

پھر یہ سبب یہی ہوا کا دباؤ جو ہمیں کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ عقل بلکہ عقل کو یہ دھوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوائی بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں ہے جو اُس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو طرف میں ہیں اُن عمود کو روکتے ہیں اور اونچی کارو کننا محسوس ہے اسلئے کہ اگر طرف کو پارہ اور پانی سے جدا کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا۔ اگر ہوا کا رو کننا محسوس ہوتا تو طرف کو خالی کر کے بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اُس وقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اس حرکت جدیدہ کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چھوڑ کر موبہم چیز کو اُس عمود کا سبب قرار دیا۔ شاید اُس کو یہ دھوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے جس عمود اُس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں ہوں جو طرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ فریبی کے دام میں وہ آگئی۔ مگر یہ اُس کی کمال سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ

اور پانی کے محسوس و معقول میں پارہ کا کسی قدر اتر جانا اس کے خصوصیات جماعت سے متعلق ہو سکتا تھا۔

**رسالہ** طبعیات میں جو حکمت جدیدہ میں ہے لکھا ہے کہ جلد سمندروں کا پانی اس وجہ سے کھار ہے کہ زمین کا کھارندگیوں کے ذریعہ بہرہ سمندروں میں پڑتا ہے۔

سمندروں کو اور اس کے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جھکاڑ مٹی کیوں کے ذریعہ جو جاتا ہے اس کے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کر سکتی ہے خیر اس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرنا منظور ہے کہ کھار کے بھنے کا مشابہہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندروں کا پانی اسی کی وجہ سے کھار ہے تو کیا پارہ کی مصیبت کا مشابہہ آنا بھی نہیں کر سکتا کہ چھوڑے سے عموماً کو ثابت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اس قدر اٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اُس پر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہو کر سُٹ رہو جاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اُس پر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اس صورت میں جب پارہ نلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ حصی پانی سے زیادہ ہے طرف کے پارے کو دابے تو وہ ضرور کسی قدر تفریق ہوگا جبکی وجہ سے نلی کا پارہ کسی قدر اتر آئیگا۔ بخلاف پانی کے کہ اس کا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تمام سکتا ہے اس لئے طرف کا پانی نلی کے پانی کو روکتا ہے اور نلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

اوپر لے تا بل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انہوں

نپیش کیا ہے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس طور سے کہ اگر ہوا  
میں دباؤ ہوتا تو پارنٹی میں چھانچ نہ اترتا بلکہ مثل پانی کے پورا عمو و اسکا بھی ہوتا  
اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اس پارے پر جو طرف میں ہے کسی من کا ہے اس حساب سے  
جو اوپر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ لچکدار سیان جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہے  
اور اسکو صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اُس طرف ہٹ جاتا ہے  
یہاں تک کہ اگر وہ طرف کھلا ہو تو اس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پککاری مری  
مشاہد ہے اب سوچئے کہ اگر طرف مذکورہ کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کسی من کا ہو تو وہ پکا  
جوتلی میں بہر ہوا ہے مقام کو کیونکر چھوڑتا اور چھانچ کی جگہ کیونکر خالی ہو سکتی۔  
اگر ایک طرف میں پارہ ڈالا جائے اور اُسکے نیچے میں خالی نلی تین فٹ کی  
اسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑی کیا جائے اسطور سے کہ کھلا ہوا  
طرف اسکا پارے میں ہوا اور بند ہوا میں۔ اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں  
کہ اس طرف میں وہ اتر جائے اور ایسی چسپاں رہے کہ پارے کو کہیں نہ نکلنے کی  
جگہ نہ رہے پھر اس وزن وار چیز کو اس طرف میں آئیں۔ تو وہ پارہ جو طرف میں  
ہے بسبب اس وزن وار چیز کے دباؤ کے اس نلی میں چڑھ جائیگا اور پوری نلی کو  
بھردیگا جیسے پککاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے  
دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بھرجاتی ہو تو بھری ہوئی نلی باوجود کسی من کے  
دباؤ کے چھانچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہو کہ دباؤ  
ہوا کا دباؤ نہیں ہے۔

ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کی جاتی ہے کہ ایک غلام کی ہنر افٹ بلند اڑایا گیا

وہاں نہایت سردی محسوس ہوئی اور بیارٹھیر ۱۲ اینچ پراثر گیا وجہ اسکی یہ بیان کیجاتی ہے کہ وہاں ہوا کا قتل کم تھا۔

یہاں ابھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جا رہا ہے اس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارہ کا سکرٹجانا اور متکاثف ہونا ہے نہ ہوائی اور کمی وزن ممکن ہے کہ اس کے سکرٹینکی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پارہ کا اتر جانا ہوا کی ہوائی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہو گیا ہو جیسے موسم سرما میں مشاہدہ ہے کہ جب شدت سردی تھما میٹر کا پارہ اترتے جاتا اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متخلخل ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی کے وقت کسی طور سے حرارت اسکو پہنچائی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہنچ جاتا حالانکہ ہوا کے دباؤ میں اسوقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی غبارہ میں برودت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبیعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں لٹکن گھڑی کا گرم ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لئے رفتار گھڑی کی کم ہوجاتی ہے برخلاف اس کے وہی لٹکن موسم سرما میں سکرٹ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے۔ اور رفتار گھڑی کی تیز ہوجاتی ہے جب پتیل اور لوہے کا سردی میں سکرٹجانا حکمت جدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اس بلندی پر پارہ سکرٹ گیا تھا اس میں ہوا کے دباؤ کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ ذاتی حرکت اسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجزاء متخلل ہو کر سطح زمین پر علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبارِ مشرق  
 اوپر رہتا ہے اور انکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب  
 اور ہم میں حائل ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہنچ سکتی  
 اگر ہوائیں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اس زم اجزاء ارضیہ یعنی غبار کو دبا کر سطح زمین  
 کے برابر کر دیتی اور کبھی اسکو اٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام  
 غبار رہتا ہے خواہ ہوا چلے یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے  
 زمین کے اجزاء کو اوپر لیجاتی ہے۔ کیونکہ زمین کے اجزاء کا اپنی حرکت ذاتی سے اوپر جانا  
 ممکن نہیں اس کو ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں۔ بلکہ اوپر کی جانب کو اسکی حرکات  
 مثل دلائل مذکورہ کے اور کبھی دلائل بیان کی جاتے ہیں جبکہ بیان  
 چنداں مفید نہیں اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص ادنیٰ تا مل سے  
 ان کا جواب دیکھتا ہے ہیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کر نیکی ضرورت اسوجہ  
 ہونی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خمیر اور تمہید ہے آسمانوں کے ابطال کے لئے اسلئے  
 کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اسکے بعد  
 یہ دعویٰ ہوگا کہ جس طرح زمین کشش متعاطیسی ہے یہی کشش آفتاب اور جمع  
 کو اکب میں بھی ہو اور جب کشش ثابت ہو جائے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی  
 اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد  
 ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات ممکن ہے کہ حکماء نے  
 کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانجائیں

تو تمام کو اکب اور عالم کا نظام مل کر جاری گا۔ کیونکہ جب انکو کوئی چیز یکنوازی نہ ہو تو ان کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قرین قیاس نہیں اسلئے انہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو ثابت سکھ اس ضرورت کو رفع کرنیکی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کو عالم میں سلسلہ کشش کا قائم کر دیا جائے تو جب بھی وہی نظام عالم جاری رہ سکتا اس تدبیر کا خاکہ جانے میں ان کو بڑی بڑی دقیقیں لاحق ہوئیں اور کیون نہ ہو جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اس میں اس قسم کی دقیقیں لاحق ہوتی ہیں۔ کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمینہ اور کل جب خیال میں آتی ہیں تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کا ثابت ہونے میں چاہئے اور اس خوشی میں چونکہ لگا طبعیت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اس کام میں انہیں اس قدر توجہ تھی کہ کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک کہ اجنبی دوستانہ مشکلیتیں کرتے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود ہر اپا مکان ہو گئے ہیں ایک روز انھیں مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے ان کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجیہات شروع ہوئیں کسی نے ان کی کہو پری کو چھت کھا کسی نے ہاتھ پاؤں کو کہم اور پوت کو دیوار علیٰ ہذا القیاس گھر کے لوازم ایک ایک ان کے اعضا میں ثابت کئے جاتے تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو ان کا اس خاص نہ فرضی کا ایک جزو اوعائی



ثابت کروے۔ پھر جب کوئی شخص کوئی چیز ثابت کرتا اور اسکی مناسبت اور  
مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اس قدر اسکو خوشی ہوتی کہ گویا حالت  
بیخودی طاری ہے اور ہر طرف سے نعراے تحین بلند ہوتے۔ غرض اسوقت  
وہ دلائل کچھ ایسے قوی اور لطف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ جب کابیان نہیں جالکثر  
اذکیار پر گذرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے میں اونے  
مناسبت اور مشابہت ایک وقت سے دیکھی جاتی ہے مگر اسکے لئے ہم خیال  
ہونا بھی شرط ہے پھر اگر تعصب ہم مشربی دور کر کے وہی دلائل دیکھے جائیں تو  
واقعی حقیقت اٹلی کھل جاتی ہے اور نصف مزاج اپنے دل میں انصاف کرتیا ہو کہ کوئی  
دلیل خصم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

یہ خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیوں کی نسبت بیوقوف ہے۔ اسلئے کہ ان کو  
صرف یہی ضرورت پیش نہیں آتی تاکہ تاروں کو ایک ٹھکانے لگا دیں بلکہ بڑی غلطی  
یہی تھی کہ کتب سماوی میں آسمانوں کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر جہانی میں ان کتابوں کی آیا  
منقول میں انبیاء اپنی تعلیم میں انکو برابر بیان کرتے تھے اور بعض قدیم حکماء تربیت  
یافتہ انبیاء تھے چنانچہ تاریخ حکمائے یونان میں لکھا ہے اور نیز آسمانوں کا علم علم  
فطریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہیں کہ جس کے لوگ آسمانوں کو نہ جانتے  
ہوں اسی وجہ سے ہر زبان میں آسمان کا نام موجود ہے غرض ان سباب کی وجہ  
قدیم حکماء کو آسمان کے قائل ہونے کی ضرورت ہوئی اور اس فکر میں ہوئے کہ آسمانوں کا  
وجود اور تعداد بھی حسب کتب سابقہ ثابت رہے اور تمامی آثار بھی ثابت ہو جائیں  
اسلئے انہوں نے نو آسمان کلی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے

افلاک جزیئہ اور تدایر وغیرہ قرار دئے جس سے اختلافات موسمی اور قریب بعد تقدم  
تاخر حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور ان آثار کو جانیکے لئے بڑی بڑی محنتیں اٹھا کر صیغہ  
وغیرہ بنا کر ایک مدتیں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کئے  
اور حکمت اشراقیین کو جو پیشتر سے موجود تھی بغیر و غ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ  
نازک خیالیاں حکمت قدیم کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ  
لڑکے بھی اس کا راز نہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جسمیں بڑے بڑے عقلائے قیصر  
شناس حیران نہیں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کر کے بطور کھلونیکے لڑکوں  
کی تعلیم کے لئے تیار ہی کر دیا اور لکھیں کہ اس میں لگائیں کہ ایک بار کو بجی دیتے ہی  
کل گزے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر  
حرکت کر رہا ہے اور دوس میں کرے اسکے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام زمین ہے  
کسی کا نام عطارد زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں ہی نہیں بلکہ عقلمندوں کے  
لئے بھی ایک عمدہ تماشہ قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کہ یہ چھوٹے سے مکان میں  
منواری ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اس کے تھا  
اسی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی سررگبی چاہئے تھا کہ ان  
کروں میں باہمی کشش بھی کھدیجاتی تاکہ نمونہ پورا قائم ہوتا۔ گو اس وقت بھی اختراعی  
ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اسکے اس میں کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہوتی  
اور یہ ممکن بھی تھا اسلئے کہ مقابلیں اور لواجن میں تاثیر و تاثر کشش ہے بکثرت مل سکتا  
الحال اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعویٰ جو کیا  
جاتا ہے کہ نقشہ مطابق اس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اس لئے

کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا منشاء یہ ہوا کرتا ہے کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں ان کے اسباب معین کرنے میں فکر کیجاتی ہے اور چونکہ اذہان متفاوت ہیں اسلئے ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان کرتا ہے جیسا کہ بیماریوں کی تشخیص میں اطباء آراء محسوسہ کو دیکھ کر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی ڈاکٹر مصری حکیموں کے مجمع میں پیش کر کے دیکھ لیجئے کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہستیت میں بھی آثار محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب وزمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کس کے طرف منسوب کی جائے کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر یہ تحریک فلک اور زمین ساکن ہے اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

**غرض** دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے مگر ضرور نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ حصر عقلی نہیں جو دوار ہو بین الاشیاء والنقی جس سے قطعیت احد ہائی ثابت ہو اسی وجہ سے یقین نہیں کر سکتے کہ انہی دونوں ہیئتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں کوئی تیسری ہیئت ہو جسکو حق تعالیٰ نے حکماء کے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں آتا جب دونوں ہیئتیں احتمالی ٹھہریں اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہی کہ ان دونوں سے

کو کسی جماعت ذکاوت اور فہم و فراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کمران  
 دونوں ہی باتوں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جماعت  
 بطلمیوسی ان امور میں بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ جس قدر انہوں نے روشنگاریاں  
 کیں فیاغوریوں کو وہ حاصل نہیں اسلئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے  
 کہ حتی المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطرے کا انکار اور جس کی بے اعتنا  
 نہ ہوئے پائے اور باوجود اسکے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ شناس  
 اسکو قبول کر لے بخلاف اہل فیاغورس کے کہ انہوں نے اس امور میں کسی کا  
 لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن میں جا کر اسکے اثبات میں جوجی چاہا کہہ دیا۔  
 یہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ جس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا عقل کی کوئی  
 بات مانی۔ اور مدولی تو امور جزئیہ سے جنہر دوسرے جزئیات کا قیاس عقلاً  
 صحیح نہیں ہو سکتا مثلاً سنگ فداخ پر قیاس کر کے حرکت تارک المرکز زمین اور  
 شمس وغیرہ کو اکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے۔  
 جسکا حال انشاء اللہ تعالیٰ آنیدہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت میں اڑھتھ ہزار دو سو  
 ستر میل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے مشرق کی  
 طرف میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو گز و پچاس لاکھ میل کے  
 فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور کے کھینچنا کہ دو گز  
 وزن کسی طرف جھکنے نہ پاوے اور اُس پراس قدر سریع حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی  
 نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعویٰ امکان سے ثبوت دعویٰ ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے  
 کہ وقوع اُس ممکن کا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ میں دو بینوں سے مشادہ کر کے اس  
ہیئت کو مبرہن کیا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس ہیئت کا مدار کشش باہمی  
کو اکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کو اکب اور زمین کو اپنی  
اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہو گا نہ کوئی کو کب گردش پر چکا نہ اقدار گردش زمین وغیرہ  
اور اس صورتیں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہو گا جب اس ہیئت کا مدار زمین  
پر ہے اور ظاہر ہے کہ کششوں کا ثابت کرنا دو بینوں سے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ اثبات  
مدعایں دو بینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دو بینوں سے صرف یہ ہو گا کہ چھوٹی  
چیز جو محسوس ہے بڑی نظر نہ آئے اور کج بحث محسوس ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی  
ثابت کرنے میں دو بینیں دیکھیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکما ریونان کی تصریحات سے  
معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک ہتم بالشان ہیں چنانچہ انکا قول ہے کہ واجب الوجود کو  
عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی  
اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر ہوا اور وہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود  
کیساتھ انکا وجود ایسا ہے کہ جیسا لوازم کا وجود ملزم کیساتھ ہوتا ہے اور اسکی مثال  
ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی ہر  
اور روشنی کیساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونیکے ساتھ ہی قریب کی چیزیں  
نظر آجانا اور نظر آتے ہی انکا ادراک ہو جانا اور ادراک ہوتے ہی مضر چیزوں سے خوف  
اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اسکو آنا چہرہ بظاہر ہو جانا  
اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا ایک ہے

اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلہ موجودات میں گویا مبادی عالم ہیں۔

مگر ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کوکب کے اوضاع و حرکات خاص طور پر ثابت کر چکے لئے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک و کوکب کو ایک رات دن میں گردش دے اور خارج المرکز کا یہ کام ہے کہ سالانہ گردش دے اور اسی سے اوج و حضیض کوکب کے فلک مثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کوکب کا زمین پر ہوتا ہے اور تداویس غرض سے ہیں کہ خمسہ متحرکہ یعنی عطارد - زہرہ - مشتری - مریخ - زحل کو ایسی حرکتیں دیں کہ کبھی وہ دور اور کبھی نزدیک کبھی اپنے مقام پر ساکن نظر آویں اسی طرح سے حامل و جوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کوکب کو پورے کرنے کے لئے ہیں جیسے جزئی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کئے گئے۔

اگرچہ برائے نام نو فلک کہے جاتے ہیں مگر ان کے ٹکڑے بیس سے زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نو فلک سالم مانے جائیں تو کوکب کے اوضاع و حرکات محسوسہ کیلئے وہ کافی نہیں ہوتی اس سلسلہ میں ہے کہ یونانیوں نے متوجہ اوضاع و حرکات کوکب کے ایک ایک ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا الجھا تو اک فلک میں طالع حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات کوکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر ان کے ذریعہ سے اوضاع و حرکات کوکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتداً نفس کوکب ہی حرکت ایسی کیوں فرض



کر لیں کہ یہاں مقصود کے لئے کافی ہو اس طریقہ میں اگر وقت پیش آئے گی  
تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے آسمانوں کا انکار کرنا ٹیگا اور اس کے بعد  
ان کروں کو تھامنے والی چیز بدلانے کی ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات  
آسان ہے جو جی چاہا کہہ دیں گے۔ پھر وہاں کون جاسکتا ہے جو اسکی تحقیق  
کر کے رد کرے کیونکہ سوائے بصارت کے حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں۔  
جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سوائے اسکی بات ہی کیا جسکی عمر اٹھ دیکھتے گزری  
اسپیر الزام لگانا کون بڑی بات۔

اسکو بھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لیا جائیے یہاں یہی کام لیا  
جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک اتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس اتہا و بصارت  
اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں اگر اپنا دعوے ثابت کرے اور  
مجال ہے کہ ثابت کر سکے نہ وہاں حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل اور سنی  
سنائی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے۔ رہا دین الہی اور رسول کی خبریں اس سے  
تو پہلے ہی آزاد بن بیٹھے ہیں۔

اور دوسرا زمین کروں کو تھامنے والی چیز کے نسبت یہ بات بتائی جا  
کہ بعض حسام می کش ہو ا کرتی ہے۔ ایک مقناطیس ہی ہے کہ دور سے لوہے کو  
کھینچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ دوسرے  
کرہ کو کھینچتا ہے جسکی وجہ سے تمام کرات کا عالم منظم ہے لڑکے اور جوانان طفل  
منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لینگے۔ اور دستور بھی ہے کہ قانون  
میں نظائر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رہے چند بوڑھے پرانے خیال کے چناں



چنیں کرنیوالے اُن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے اُنکو دیوانہ بنالیں گے اور جبکہ ہم خیال ہو جائیں گے تو پھر اُن دلیلوں میں غور کرنیوالا ہی کون جو انہیں حد سے نکالے بلکہ اُسوقت ہر شخص ٹوٹی پھوٹی دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہو جائیگا اور جب نشوونما لڑکوں کی ان خیالات میں ہوگی اور یہ روشنی انہیں سرایت کرے گی پھر اگر کوئی قرآن و حدیث کی باتیں اُنکو سنا دے اور آسمانوں کا ذکر اُنکے روبرو کرے تو وہ خود کہیں گے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے ہو سکتے ہیں اب بیچارے بڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملا تے تو کیا کرتے نہ انہیں مادہ جواب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کہ مشکلیں کی ابد فریادیں اُن میں اثر نہ کریں بجا ہے اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب دیتے۔ مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہو گئے اور لگے قرآن مجید و حدیث میں تاویل کرنے حالانکہ کوئی حق اُن کو ہمارے قرآن و حدیث میں دست اندازی اور تصرف کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر اُنکو اتنا وثوق ہے کہ کلام الہی اُنکے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے اُنکو کوئی تعلق ہی کیا۔ پھر دوسرے دین میں باطنی خیر خواہی مداخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اُن کے اس دعوے کو مان کر انہیں کی کہنے لگے ہیں اُنکی عقلوں کو کیا کہنا چاہیے۔

**ہاں سرسید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دینیات میں حکمت قدیمہ کو انہوں نے غلط کر دیا۔ ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال اُنکا حکمت جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہیے بالکل غلط ہے کیونکہ ایمان اُس اعتقاد جانم کا نام ہے کہ خدا و رسول کی خبروں کو بلا دلیل اُس یقین کیساتھ مانیں کہ نہ کسی دلیل سے**

قائل ہو سکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لے گئے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتواں آسمان طے فرما کر عرش پر حق تعالیٰ سے ہکلام اور مشرف بدیدار ہوئے اور حیثیت اور درجہ اور اس کے سوا صد بلعجاب کی سیر فرما کر اسی رات رونق افروز دولت خانہ ہو گئے کسی مسلمان کو اس کے قبول کرنے میں تامل نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں نبی و پیغمبر ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اس پر قربان کر دینا چاہئے کیونکہ جب ان کے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں کا فرض ہے تو پھر عقل کی کچھ خبر اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کرا دیتے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلاتے ہیں جن کا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کے دلائل میں بحث کی جائیگی۔

**قبل** از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اس کی طیفیرت خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ انما قولنا شیء اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ ان کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور اپنی روح ان میں

پھونکی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں  
جلوہ افروز ہوں سب کے سب اُن کو سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ ملائکہ نے  
سجدہ کیا اُس وقت کسی کا یہ مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادت  
خاص حضرت کبریائی کے لئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کے لئے  
کیونکہ بحالائی جاے کما قال تعالیٰ واذ قال ربک للملائکۃ ائی خالق بشر ام لم یبن  
فاذاسوتیہ وفتح فیہ من روحی فقو الہ اساجدین ہنسی للملائکۃ کلہم اجمعون  
یہ اہتمام اور تشریف و اکرام اُن کا اسوجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کے لئے تمام  
عالم سے انکا انتخاب ہوا تھا ہر چند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت و تقرب بارگاہ خلص  
یہ خیال تھا کہ انہیں میں سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ انہوں نے درخواست بھی کی  
مگر منظور نہ ہوئی۔ عزرا نزل علیہ اللغۃ باوجودیکہ کثرت طاعت شیش ہرہ آفاق اور علم  
میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہو گیا تھا صرف اس جرم میں کہ محض  
آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مرد و بارگاہ الہی ٹھہرا اور وہ علم و فضل  
اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہو گئی اور ایسی لعنت دھسکاریں گرفتار ہو اگر کسی  
قسم کی توقع آئندہ کے لئے بھی باقی نہ رہی کما قال اللہ تعالیٰ فاخربہا منہا  
فانک جیم وان علیک لعنتی الی یوم الدین اُنکے بعد اُن کی اولاد کو بھی تمام عالم  
میں کرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے ولقد کرمنا بنی آدم اور آسمان و زمین میں جتنی چیزیں  
ہیں سب کئے اور کرم خلیفہ زادوں کے مسخر فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر والنجوم  
وقولہ تعالیٰ وسخر لکم مافی السموات ومافی الارض جمیعاً منہ اور اُس خلیفہ رفیع الشان  
کے جلوں فرما زوالی کے لئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔ قال اللہ تعالیٰ

انی جاعل فی الارض خلیفہ اور اس خلافت گاہ کے بنائے میں یتہام ہوا کہ سب  
عالم سے پہلے اُس کی بنیاد ڈالی گئی اور بذات خاص دور و زمک اُس کی جانب  
توجہ مبدول رہی اور اُس میں عمدہ عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں  
اُس کے بعد آسمان بنا ہے گئے پھر دوبارہ زمین کی کوستی اور چمن بندی کی طرف  
توجہ ہوئی اور چار روز میں اُس کا اتہام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چھ دن میں بن گیا  
گئے جنہیں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور کوستی میں صرف ہوئے قال اللہ تعالیٰ  
وخلق لکم فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السما و قال اللہ تعالیٰ والذی خلق الارض فی  
یومین و قال تعالیٰ فقطنا ہن سبع سموات فی یومین و قال اللہ تعالیٰ انتم اشد خلقاً  
ام السما ربنا ارفع سمکھا فوسولھا و اغطش لیلھا و اخرج ضحاھا و الارض بعد ذلک خھا  
ہر چند آسمانوں کا بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے  
سقف ہیں جو نہایت اتہام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک انہیں کہیں شکاف  
نہیں قال تعالیٰ الذی خلق سبع سموات طباقاً ما ترئی فی خلق الرحمن من تفاوت  
فایح البصر بل ترئی من ظہور پھر اُس چھت میں روشنی اور زیب و زینت کا ساما  
بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگین مختلف الوان کی قندیلیں لٹکائی گئیں کہا قال تعالیٰ  
ولقد زینا السمار الدنیا بمصابج اُس کے بعد اُن کے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات  
مقرر کئے گئے ہو الذی جعل لکم اللیل لتسکنوا فیہ والنہار تبصر۔ و قال تعالیٰ ورجعتم  
جعل لکم اللیل والنہار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا من فضلہ یہ چند آیتیں مذکور ہوئیں اگر قرآن  
شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت پر دلالت کر رہی ہیں جو  
ہیں۔

**الحاصل** ان آیات پر غور کر نیکے بعد سے مسلمان سمجھ سکتے ہیں کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے۔ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان و زمین میں ہیں سب ان کے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے **وَسَخَّرَ لَكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ**۔ اور چونکہ آفتاب و مہتاب سے زیادہ کام تعلق ہیں اور ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں انکے مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کہ قال تعالیٰ **وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ**۔ اب جو حضرات کہ کلام الہی کو سچا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ حق تعالیٰ انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب و مہتاب کو انکا مسخر کیا تو مقتضائے حکمت عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائیں یا آفتاب مثل بخور دان کے اُنکے گرد گردش دیا جائے۔

**سرو سیمر ٹکڑوں** میں ملاقاتی لوگ کسی مکان میں جمع ہوتے ہیں تو حضار کا بخور دان کو شخص کے پاس لجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو سے اسکو راحت پہنچتی ہو اور کیسا گہنی اور کم عقل ہو یہ کبھی گوارا نہیں کرتا کہ وہ مغرز لوگ نوبت بہ نوبت آتش کے گرد پھریں جب گنوار کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دے ہوں کے حق میں یہ ذلت کیونکر گوارا فرمایگا۔ کہ ہمیشہ آتش دان شمس کے گرد صدقہ ہوئے ہیں۔ **طرمی دلیل اہل حکمت** جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اُسکی طرف محتاج ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔ یہ خیال اُنکے اصول پر نہایت چسپا او صحیح ہے اسلئے کہ ان کے پاس یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بند کی دُور

جہر گئی تھی سو یہ آدمی یعنی بعض لوگ اسکی اولاد میں جنکے پاس حقیقت انسان کی ہو اُن کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ انکی فکر بہت کبھی اس امر کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اُن کا مسخر اور اُن کے لئے گردش میں ہو فکر کس بقدر بہت اوست۔ کاربوزینہ نیست بخاری کجا بوزینہ کجا تسخیر افلاک۔  
تفسیر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع کی طرف ہے۔ کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صف ہیں اور اگر وہ بھی اُنہی لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نغمہ سرائی ہمارے لئے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع کی نسبت ہرگز ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خدا وادست بردار ہو کر غیروں کی رفاقت دل سے اختیار کریں۔

**حکمت جدیدہ** والے جو کہتے ہیں کہ انسان بندہ کی اولاد میں اگرچہ اس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ تصدیہ میں روکیا ہے مگر آخر وہ طبع پر عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے عقلا کی بات کا کوئی محل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالفت دین نہ ہو اور ہمیں یہ ضرور نہیں کہ اُن کی ہر ہر بات کو روکیا کریں۔

**غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے** کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔ بات یہ کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اسکو عقل عنایت کی جس سے وہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم کو پیدا کرنے والا بھی کوئی ہے اور کئی امور اسکی مرضی کے مطابق اور کئی امور خلاف مرضی ہیں اور اُن کے معلوم کرانے کے لئے اسکی جانب سے کوئی شہر



ماور ہونا چاہئے جس کی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو سکے چنانچہ جتنی  
نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا اور ان کی رسالت کی تصدیق کے  
واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جنہیں سے ایک معجزہ ہے اور ان کے ذریعہ سے  
یہ معلوم کرادیا کہ فلاں امور مرضی کے موافق اور فلاں خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی  
مرضی الہی کے مطابق کام کرے گا اسکی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کرے گی یہ جزا ہوگی  
پھر جب ان اطمینان بخش علامتوں کو دیکھ کر رسالت نبی کی مان لیا تو اسکی آواز اثر  
کے لئے چند علامتیں مقرر کیں جنہیں سے ایک یہ ہے کہ چند چیزیں ایسی دی  
گئیں کہ انکو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الہی پر ایمان لائیکے بعد انکا  
قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل انکے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

**الحال** جبکہ امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اسکو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان  
کہنا چاہئے اور جبکو سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان  
فراہم کرنے کی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی  
جانتا ہے اور اپنے مناسب چیزوں کو سمجھ کر انکے فراہم کرنے میں کوشش  
کرتا ہے پھر حیوان انسان کی وہی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اس کو  
بھی انہیں میں شمار کرنا چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے اولئک کالانعام لہم  
اضل۔ اس صورتیں اہل حکمت جب دیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر ایتسم کے  
لوگ بندروں کی اولاد ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے  
کہ ہر طرح سے یعنی صورت اور معنی وہ ان کے بالکل مشابہ ہیں جس سے ان کو  
نسل معنوی بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔



اب ہم ہیأت جدیدہ جس کو نظام فیثاغورس کہتے ہیں اسکو اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں وقت نہ ہو مفتاح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب نسبت زمین کے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چھیالیس میل ہے اور اس کے جذب کی تاثیر کروڑوں کوس تک گرا کر پہنچتی ہے۔ زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض ستارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں سینکڑوں کواکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھر نیوالے سیارے تین قسم کے ہیں۔

اول سیارات اولیٰ جن کی حرکت دوری ہے۔  
دوم۔ اقمار جنکو سیارات ثانوی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولیٰ کو گرد پھرتے ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتے ہیں۔

سوم دنبالدوار ستارے جو نہایت طویل بیضیوی مدار میں آفتاب کے گرد پھرتے ہیں کبھی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دکنسنے لگتے ہیں اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہیں کہ دور میں سے بھی نظر نہیں آتے۔

نوابت جو بے انتہا ہیں ہر ایک انہیں سے ایک نظام کامرکز ہے جو شل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اس کا چوبیس ہزار میل ہے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پھر کر دن رات میں ایک دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت صغریٰ کہنہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس میل ہے زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے اگر زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گواہ زمین کے ابعاد مساویہ میں اُس کے مرکب سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گھڑے کی شکل پر مسلح کر دیتی ہو اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند حدود و خط اتوا لستے قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گواہ اگر قطبین کے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں مثل انگلستان وغیرہ ہیں ڈوب گئے ہوتے۔

**حرکت محوری صغریٰ** جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتاب کو بھی ہے **دوسری حرکت** زمین کی حرکت ایسی ہے جو گرد آفتاب کے پھرتی ہو اس حرکت کا دورہ مین سو پینسٹھ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑ سٹھ ہزار دو سو سترا میل مسافت ایک ساعت میں حرکت اپنی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔

ہم جو کہ قفل یا وزن کہتے ہیں اُس کا سبب فقط جذب یا کشش زمین ہے زمین کی آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ زمین کے اوہ سے تین لاکھ تیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب زمین کو اُس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہیں کھینچ سکتی ہر چہ دونوں کششوں کا مقصد یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں مگر چونکہ زمین اس پھرتی

اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلتا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن دائرہ سے سے باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اس طرح کے میلان کو قوت تارک المركز کہتے ہیں اور بخلاف اُس کے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جسکو قوت طالب المركز کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے ہٹ کر نکلے پاسے اور یہ دونوں قوتیں مساوی ہوتی ہیں۔

**الحاصل** آفتاب اپنی قوت طالب المركز سے زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المركز سے مدار سے نکالنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں متوازن ہیں اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار میں پر پھرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی ہے نہ دور ہو سکتی ہے زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اُسیں قوت تارک المركز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اُسکو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المركز سے اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المركز پیدا ہوتی ہے اور اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اُسکو کھینچ لیتی کیونکہ فلاخن کا پتھر بالکل چھوٹا ہوتا ہے مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہ نسبت زمین کے مدار کے ایسا چھوٹا ہے جیسے اُسکے مادہ کا مقدار بہ نسبت مقدار مادہ زمین کے برابر ہے۔

**تمام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں**

**آفتاب** اور زمین برابر زمانہ میں اپنے مداروں کو طے کرتے ہیں اسلئے آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے اس قدر بڑی ہے جس قدر اُسکے مادہ کی

کمیت بہ نسبت کثرت مادہ زمین کے زیادہ ہے اُن کی غرض اس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے اسلئے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المکرز بھی ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بطی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کھینچنے پر قاصر نہیں۔

**الحاصل** زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصے چھوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی معادل اور مقاوم ہیں کہ کوئی اُن میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنے اپنے مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہیں جنکے نام یہ ہیں عطارد و زہرہ و مریخ۔ سپرس۔ پاس۔ جو تو۔ دستا۔ مشتری۔ زحل۔ جارجیم۔ سیڈوس۔ ان سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

**کل** سیارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔

**زمین** سیارے یعنی مشتری۔ زحل۔ جارجیم۔ سیڈوس جو آفتاب سے بہت دور ہیں انکو نور بہت کم پہنچتا ہے اسکا جبر نفقہ ان کے اتار سے ہوتا ہے

**مشتری** کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس کے چھ

**زمین** گرد آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۹ کروڑ میل سے بھی زیادہ ہے۔

اس وجہ سے ہم زمین والے ہر سال ایک بار ۹ کروڑ میل ثوابت کے

نزدیک ہو جاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد اگر ورسیل اُن سے دور ہو جاتا  
ہوگا لیکن باوجود اسکے ہماری نظر میں اگرچہ دور میں سے یکھیں نہ اُن ثوابت کے  
قدیم کچھ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور ان کے باہم ابعاد میں بلکہ دونوں حالتوں میں  
وہ یکساں نظر آتے ہیں اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بہت دوری  
ثوابت کے زمین کے مدار کا قطر بہ منزلہ ایک نقطہ کے ہے۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کاشش زمین اور کوکب  
پر ہے اسلئے کہ کاشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کوکب کا اپنے اپنے مدار پر  
ٹھہرنا ثابت ہوگا اور جب ٹھہرنا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اُن پر متفرق  
ہو گئے۔ اور جب تک کاشش باہمی کوکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم  
نہیں بلکہ بنا برافساد علی الفاسد ہوگی مثل شہر ہے ثبت العرش ثم القش اُونے  
تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کاشش باہمی کوکب پر کوئی دلیل قائم  
ہو سکے خصوصاً اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں  
ہو سکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہیں انکار ہے اور سوائے  
طبیعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دو بینوں سے کاشش کا ثبوت نہیں ہو سکتا  
اسلئے کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بتلائی کے لئے ہیں اور شش جسم ہی نہیں تو دو بینوں  
سے اُس کا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اسے دوسرے حواس سے ظاہر ہے کہ بعب فاصلہ کے اس کاشش کا  
ثبوت کسی سے نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ جس اور مشاہدہ سے اُس کا ثبوت

نبیان کریں اُنہی کے مسلک کے مطابق اُن کے دعوے کو تسلیم کرنے کی ہیں کوئی ضرورت نہیں۔

**اثبات مدعی** پر انہوں نے چند تجربے پیش کئے ہیں جنکا حال بھی معلوم ہو کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بغرض محال نہیں کی کشش اگر ثابت بھی ہوگا تو کو اکب کی کشش اُس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ متناطیس کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی کبھی کشش ثابت ہو سکتی ہے ہرگز نہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ جس طرح بیات قدیمہ کے مسائل دلائل انبیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اسی طرح کو اکب کی کشش بھی بدلائل انبیہ ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ تمام کو اکب اپنے مدار و نہر حرکت کرتے ہیں پھر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فنا و نظام لازم آئے گا اسلئے ضرور کشش ثابت ہوگی۔

**جواب** اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کشش باہمی کو مستند نہیں جائز ہے کہ بذریعہ افلاک اُن کی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی کی وجہ سے حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ اُن کو حرکت ارادی یا طبعی ہو بھر حال حرکت کشش پرمیئل نہیں ہو سکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھ کر خوش ہوں گے کہ خیر ہی صحیح آخر اسماعیلؑ تو اٹھارہ ہو گیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمینات بھی کہیں دلیل نہ ہو سکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے چکے قاتل کا تپانہ ہوا اور پولس اپنے پرانے ذمہ کے لئے کہہ دے کہ زید نے اُسکو قتل کیا ہے حالانکہ

کوئی اُس پر قرینہ نہ ہو بلکہ خود وہ اُسکے مقتید ہو سکے قائل ہوں اور دلیل میں یہاں  
پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی سے اُسنے پھوٹکا ہو یا زہر بھری نظر  
سے اُسکو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اُس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہو گا مگر اس قسم کے  
احتمالات و تخمینات سے ثبوت دعوائے ممکن نہیں اسی طرح ہم یقین کرتے ہیں  
کہ کواکب کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ کروڑوں کوس سے ایک  
دوسرے کو کھینچتے ہیں اور اسپرٹا محسوسہ کو دلیل اتنی قرار دینا کہ قسم کی عقل کا مقتضی  
نہیں۔

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات  
انشار اللہ تعالیٰ ثابت ہوگی کہ کششوں کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے  
اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئیں مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع پہلا  
ہے اس لئے اُن دلائل کا اعادہ بھی بالاجمال یہاں ہو گا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لاسہ سے  
ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیاں لگوانے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ یہ  
کشش پہلے اُن اجزاء سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اسلئے تفرق اتصال  
اُسکا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیاں لگوانے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین میں  
کشش ہوتی تو جو اعضا ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہیں انہیں ضرور تکلیف  
ہوتی اور ظاہر ہو کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین کشش نہیں  
اگر تھا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم



کہیں گے کہ بعض بیماریاں مثل درد سر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود اُسکے درد محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احسا زائل نہیں ہو سکتا۔

(۲) متعلق الافلاک میں یہ بات بدیل ثابت کی ہے کہ قوتِ اُسر قدر گھٹتی ہے جس قدر اُسکے دوری کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاہش اُسکی دوری کے مضروب فی نفس کی افزایش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے چند دوری میں اُسکی قوت جاذبہ نسبت سابق کے چار چند جو دو کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور سہ چند دوری میں بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی بسبب نہایت دوری کے جو سارے نو کوڑے میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے بایں ہمہ زمین آفتاب کو وہاں کھینچتی ہے پھر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اُسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ اُسکی نسبت اُس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے سارے نو کوڑے حصے زیادہ ہوگی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف پتھر پھینکتے ہیں۔ اور تا وقتیکہ اُن کو زمین کی قوت کا اثر اُن میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اُسکو کھینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال قابل نہیں جو اُسکی طرف التفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمتِ جدیدہ کا دعویٰ ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ جس کو

وزن کہتے ہیں وہ کشش کا نام ہے۔

ہم پہچنتے ہیں کہ اگر دو کرے مجوف مساوی الوزن ایک مقدار کے بناویں اور ایک میں پارہ بھریں دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں رکھیں تو کوئی جھیکا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہیے کہ کوئی نہ جھکے اسلئے کہ وزن تو کوئی چیز نہیں۔

یہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اسلئے کہ جسامت دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجزا پارے کہ زیادہ وزن دار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا عمل کر لگی یہ نہیں ہو سکتا کہ پانی کے اجزاء کے ساتھ زور میں کمی کرے اور پارے کی تھنا زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں میں موجود ہے اگر کہا جائے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اسلئے کہ نسبت پانی کے اُس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر ہم خاص ایک بلندی سے زیادہ چار سیر روئی کا گالا اور ایک تولہ شیش کی گولی پھینکیں تو چاہئے کہ روئی کا گالا پہلے زمین پر پہنچ جائے کیونکہ یہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اُس سے زیادہ متعلق ہوئی اور زیادہ تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اُسکو زیادہ زور سے کھینچے گی

سیماب کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے  
 اگر کہا جائے کہ ہوا اُس رونی کو نسبت گولی کے زیادہ روکتی ہے ہوجو  
 سے وہ دیر میں اُترتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ واقعی اُس رونی کے ساتھ دو قوتیں  
 متعارض متعلق ہوئیں ایک بڑی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کھینچنے والی  
 اگر ان دونوں کا موازنہ بھی کیجیے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی وجہ سے  
 ایک تنکلا بھی اسکو چیر بھاڑ کے اُتر جاتا ہے اور زمین کی قوت وہ کہ روڑوں کی پر  
 حالت ضعف میں آفتاب کے سے جسم کو کھینچ لیتی ہے۔ جو اُس سے لاکھوں حصے  
 بڑا ہے پھر جب بے انتہا اُس کی قوت بڑھ جاوے اور نزدیک سے دوچار  
 رونی کیساتھ متعلق ہو تو اُس کی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہیے مگر اُس سے ہماری  
 نہیں ہوتا کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔

اس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کیساتھ معارض خیال کرنا قاف  
 غور ہے۔

اگر کہا جائے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے  
 جسامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جسامت میں زیادہ ہو تو اُس قدر کشش زور  
 نہ ہوگی جو کم جسامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔

اُس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کیساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا اور  
 بھی اس شرط پر کہ جسامت میں برابر کم ہو اور نفس جسامت کیساتھ بلحاظ مادہ  
 متعلق نہ ہونا کوئی قرین قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اس کے  
 خلاف ہو اس لئے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہوگی خطوط کششی جبکا حال اور پھر

ہوا اُس سے زیادہ متعلق ہوں گے اور وہ باعث زیادتی کشش ہے اس صورتیں  
گالارونی کا پہلے اترنا چاہیے اسلئے کہ چار سی گالے کی جسامت کے ساتھ  
خطوط کششی متعلق ہوں گے جو آدھے انچ قطر کی گولی کیساتھ متعلق نہیں ہو سکتے  
کوئی نفع گولی کا مادہ بہ نسبت اُسکے حجم گالہ کے زیادہ ہو۔

**الحاصل** کہ یہ باب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت کرہ آب کے  
زیادہ متعلق نہیں ہو سکتی اس صورت میں ضرور ہے کہ وہ دونوں کرہ ترازمین  
برابر ہیں حالانکہ وہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔ اور چونکہ یہ دلائل مذکورہ ثابت  
ہو گیا کہ اُسکے جھکنے میں زمین کی کشش کو کوئی دخل نہیں تو ضرور ہے کہ اُس کو  
جھکانے والی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہیں۔  
**ماہر ان فن** بظاہر ہے کہ ثقل اشیاء کو اثر کشش زمین بتلانے سے  
مقصود یہ ہے کہ ہیأت جدیدہ کے اساس کو مستحکم کریں حالانکہ وہ ثابت بھی  
ہو تو عقلاً دوسرے کرد کا قیاس اس پر صحیح نہیں اسلئے کہ وہ قیاس غائب  
علی الشاہد ہے۔ جو عقلاً درست نہیں چہ جائیکہ خودش زمین ہی سرے سے  
باطل ہے اب اونے غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس جھکنے کے نہیں بلکہ  
بعد بے بنیاد ثابت ہو جائیکے اتنا بڑا کارخانہ کیونکر قائم رہ سکتا اسکی مثال بعینہ  
وہی ہے جو اہم مادرزاد نے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرمائی کر کے اپنی  
تسکین کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔

**منشاء** اس خروانی کا یہ ہوا کہ دیکھا کہ وزن و اچیز جھکتی ہے تو اکی علت  
یہ قائم کی کہ کشش زمین کی وجہ سے ہے۔ ہر چند یہ بھی بظاہر ہے کہ جب دونوں

مذکور کروں کو دو باتوں میں لیں تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو ہاتھ کی پشت کیطرت کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخرت لامہ سے متعلق ہے مگر جلال مشاہدہ حسی کے ایک ہی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دی گئی یعنی کشش زمین نے واقع علت کسی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

حجائے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار اٹلی ماں کہیں یہاں گئیں جا قوت نہایت تاکید سے انہیں کہا کہ گھر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہیے چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمانبردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس پرے رہے ایک روز کہیں جانیکی انہیں سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تبیر یہ ہو چکے کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جانا چاہا اسکو اٹھا کر اور بڑی پڑال کے ہمراہ لے گئے اور چھٹی طرح سے حفاظت کی مگر ادھر گھر لٹکیا ماں نے جب بہت فضیحت اور بدامانت کیں تو انھوں نے جواب دیا کہ میں نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اسوقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں عنونی ہو (۴) قوت مقناطیس کی حقیقت کو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اُس کا اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس ایک تولہ لوہے کو کھینچتا ہے اور دوسرا الیکٹریک تو اس سے دونوں قوتوں کا اندازہ ہو جائیگا کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک لوہے کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونوں کیچ میں ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا مقناطیس اسکو

کھینچ لیگا۔ اور ایک تولہ قوت والا اُس کی مقاومت نہ کر سکیگا۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت متعاطیسی مان لیجائے تو اس کا ماننا ضروری ہوگا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کے اگر کروڑوں کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو ہم اُس سے جدا ہوتا ہے اُسکو وہ کھینچ لیتی ہے پھر جب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا پاؤں اٹھانا یعنی زمین سے کھینچ کر علیحدہ کرنا چاہے تو اُسکی قوت کششی زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اُسکے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ جنوینیاں انسانی پاؤں اٹھا کر چلتے ہیں اور زمین اُن کی کچھ بھی مقاومت نہیں کر سکتی مصنف رسالہ شمس الضحیٰ نے اُس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذی روح ہیں اور ہم میں ایسی طاقت کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اُس شے پر پڑتا ہے جو کھینچی جاتی ہے پھر پاؤں پر ذی روح کی تنقویری قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ کھینچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اُس پر پڑنا کس طرح عقل کے مطابق ہو سکیگا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہئے کہ مبدی سے گراوے جائیں یا ولد میں کھینچیں تو بھی اپنے تئیں روک لیں حالانکہ ممکن نہیں۔

سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالوں کو ختم ہی کر دیا پہلے تو

قوت مقناطیسی زمین میں ثابت کی پھر شمس وغیرہ کو اکب میں پھر تمام اجسام میں لگتا ہے کہ اسی شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین ہی اور اشیا کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عام اس سے کہ ذی ارج ہوں یا غیر ذی روح اگر دنیا بھر میں ہمارے اور آپ کو سوا اور کچھ بھی نہ ہوتا تو ہم اور آپ باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپ کو ہماری طرف کھینچتی ہے اور آپ کی قوت جاذبہ ہم کو آپ کی جانب پس ہم مل جاتے۔ انتہی۔

واللہ چپک جانے کی خوب ہی کہی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے سچ ہے جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پھر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے قوت عاقلہ کا کمال کو پہنچنا سن خرافت کی تہید ہے جس میں عقل درجہ بیولانی کو پہنچ جاتی ہے۔ اور لڑکوں اور بوڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے بسا اوقات بوڑھوں کا جواب دینا بھی خلل عقل سمجھا جاتا ہے۔ اور اگر کچھ جواب دیا جائے تو وہ کچھ کا کچھ کہنے لگتے ہیں۔

**صاحب الضحیٰ** نے بڑے دہم و دھام سے حکمت فیساغورس

کی واقعیت کا دعویٰ کر کے اُسکے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ نظام فیساغورس کو سمن الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گردن کو خواہ مخواہ چھری سے ریتنا اور چرب زبانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو درست باہر لیکن بے رو و رعایت نظر انصاف و اگر کے دیکھئے تو فیساغورس کی دلیل قاطعہ اور سکت ختم ہے انتہی۔

واقعی دلیل سکت ہونے میں رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الضحیٰ



کی رائے کو میں بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پُر جوش و پُر لال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکت کے ہونیکے معنی کچھ اور لئے گئے ہیں۔

**رائے صاحب** کہتے ہیں کہ فلاسفر نیوٹن صاحب نے سیب وغیرہ میوؤں کے چھاڑے سے میوہ ارموزہ کرنے میں بہت خوش کیا آخر وہ مقصود اس کے ہاتھ آیا اور عقل اس سے اُسے دریافت کر لیا کہ زمین ہر شے کو اپنے طرف کھینچتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ میوہ شاخ سے جدا ہونیکے بعد زمین اُس بے انتہا قوت کو جبکہ حال و پر معلوم ہو اصراف کرتی ہے اور اُس میوہ کو کھینچ لیتی ہے معلوم نہیں اُس وقت تک کیا کرتی رہتی ہے شاید رائے صاحب یہاں بھی وہی جواب دینگے کہ جس طرح ذی روح میں اپنے روکنے کی قوت سے نباتات میں بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اُسکے بعد ہم حصار پر کوئی چیز از قسم جادو مانگے سے لٹکا دینگے اُس وقت بھی شاید یہ کھا جائیگا کہ جادوات میں بھی اپنے تئیں بچا لینے کی قوت ہوتی ہے اور تعجب نہیں کہ میوہ وغیرہ کے فوراً نہ گرنے کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب سے میوہ وغیرہ متعلق ہوئے ہیں زمین کھینچنے کی تاک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگائے جاتی ہے اسوجہ سے آخر وہ گری پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا ٹکا ٹوٹنے کے بعد۔

**نیوٹن صاحب** نے جو میوہ گرنے کے سبب نقیض کی اور آخر دریافت

کر ہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی قسم کے آثار نظر آتے ہیں تو اُسکے اسباب دریافت کر نیکی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پھر اس کے جو عقلاً موجود ہوتے ہیں تخمین و قیاس سے کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرایا کرتے ہیں

گو واقع کے مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فیلسوف کی رائے معلوم ہوئی۔ کہ کسی مقام میں پتھر گرتا ہوا دیکھنے آسمان کو پتھری کا تجویز کر دیا تھا مگر انہیں جابلہ انصاف ہوتے ہیں اُسکے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں۔ کہ ممکن ہے کہ دوسرا سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ فنی اشیا کا ہے۔ اذکیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہے۔ ہر زمانہ میں ایسی طبیعت کے لوگ موجود اور مشہور ہوا کرتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں متدین ایک مشہور حکیم تھے۔ جبکہ نام لعل مجیکڑ تھا صدا کا کلیتہا نکی مشہور ہیں ایک بار کا قصہ ہے کہ ان کے جھگل میں باقی کا گذر ہوا تو لوگوں کی نظر کہیں اُسکے آثار قدم پر پڑ گئی چونکہ اس قسم کے نقش قدم کسی نے دیکھے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام تلویش پھیلی کہ معلوم نہیں کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہیں ہو سکا۔ نے حسب عادت اس حکیم گمانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں گئے اور بہت عذر سے نقش قدم کو دیکھ کر ٹھنڈی سانس بھری اور کہا اگر میں میں ہوں تو تمہاری کیسی گذرے گی سب نے ان کی جدالت شان کی تصدیق کی اور نیت کو تسلیم کی انہوں نے ان آثار قدم کے نسبت یہ راقام کر کے ایک شعر موزوں کر دیا بوجھے نہ بوجھے لعل مجیکڑ اور نہ بوجھ کوئی پاؤں کو چکی بانڈہ کر ہرنا کو داسوئی یعنی ہر ن پاؤں کو چکی بانڈہ کر داسوئی اس شخص کو گوں کا ترود فر دہوا اور اُنکے نہایت ممنون ہوئے۔

غرض رائے تو ضرور قائم کی گئی اُس میں خطا ہوئی مگر اس قسم کے رایوں میں جمیع عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا گواُن کے پیرو لوگ تسلیم و تصدیق کر لیں۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر نہیں اگرتا اور جب تعلق بالکلیۃً ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً سیوہ کا تعلق چٹان کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تاگے سے لٹکانی جاتی ہے یا پتھر اور پھیکا جاتا ہے جس سے تعلق پھینکنے والے کی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کو دوتا ہے یا پرندہ اڑتا ہے جس میں تعلق اُن کی قوتوں کا ہوتا ہے۔

غرض ان سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کیساتھ ہوتا ہے زمین پر گرنا نہیں اسلئے کہ وہ اشیا راُس کو روکتی ہیں اور اُسکے وزن کے تحمل ہوتا ہے تاوقتیکہ اُن میں ضعف نہ پیدا ہو پھر جب اُن میں ضعف پیدا ہوتا ہے تو قوت اُسکے روکنے کی اُن میں نہیں رہتی ہے اسلئے ثقل اُس جسم کا بالطبع مرکز کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر اُن کے گرنے کے وقت زمین کی کشش مان لیجا تو یہ بات غور طلب ہے کہ عین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اُس متعلق ہوتی ہے یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد تعلق ہو چکی کیا تعلق کشش کا تو نفس حیثیت کیساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اُسکا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا۔ اگر مانع ظہور اثر وہ چیز ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اُس قوی قوت کو جس کا حال مکر معلوم ہوا کیونکر دفع کر سکتے ہیں اور اُس مقابوت کو کس قسم کی عقل قبول کر سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ اُن تعلقات میں کوئی قوت نہیں یا ہے بھی تو قوت کشش نہیں جس سے معارضہ اور مقاومت باہمی قوی کی لازم آئے۔

تو ہم کہیں گے اگر کسی ثقیل چیز کو کمزور تاکے سے لٹکا دیں تو وہ رک نہ سکیگی جس سے سمجھا جائیگا کہ قوت جسمیت کی تاکے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اگر تاکہ نامضبوط ہو اور اس کی جسامت کو گرنے سے روک دے۔ تو سمجھا جائیگا کہ تاکے کی قوت جسامت کی قوت پر غالب آگئی۔ اور اسکی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم زور کریں پھر جو شخص چھڑانا چاہتا ہے چھڑاے تو وہی غالب ہے ورنہ غلبہ غالب سمجھا جائیگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تاکے سے بانڈیں اور مقناطیس کی حدکش میں روکے ہیں اگر مقناطیس کی کشش تاکے کو توڑ کر لوہے کو کھینچ لے تو قوی سمجھی جائیگی۔ ورنہ مقناطیس کمزور سمجھا جائیگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ تاکے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی وہی قوت ہوئی کہ وزن دار چیز اگر تاکے سے لٹکی رہے تو اس چیز کے ساتھ دو قوتیں متعلق ہوں گی ایک قوت جسامت کہئے یا قوت کشش زمین دوسرے تاکے کی قوت دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو بظاہر معلوم نہ ہو اسی وجہ سے تاکہ چند روز میں کمزور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے اسوقت تک اس کشاکشی جسم معلق لٹکا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کو اکب معلق ہیں۔

**حال** تقریر یہ ہو کہ تاکے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے روکتی ہے اور اگر محاورہ میں نہ کہی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہمارے دلیل میں صفت نہیں آتا۔ اسلئے کہ امور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات و عام خیالات

کا اعتبار نہیں بلکہ حالت واقعہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جائے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جن کو تاگوں کے مثل کہتے ہیں۔

الغرض زمین کی قوت کشش اگر ان لیجائے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ ایسی ضعیف ہے کہ تاگے کی قوت معارفہ پر غالب نہیں آسکتی۔

پھر اقبال غور ہے کہ بھلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کیسا کیا <sup>ضعفہ</sup> کر سکیگی اُس پر اسے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیما غور سی کوں الملک بجاہری ہے جناب اس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی ہر جہج تمام آوازوں سے خالی اور ان کے پر وجہ جمع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہماری سماعتوں کے کہ اقسام کے آوازوں سے بھرے ہوئے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے جیسے تقارفا میں طوطی کی آواز۔

(۶) کشش متقابلہ مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے چنانچہ مفتاح الافلاک میں اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ سوا تھریج سقف چند لکڑیوں پر کھڑا کیا جائے تو سوا تھریج خطوط کششی کا بھی اُسکے محاذی ہوگا جس کی وجہ سے کبھی نہ کبھی وہ سقف گر پڑیگا۔ اور اسی مریج خطوط کو آفتاب کے کھینچنے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اُس مجموعہ کشش کا جزو ہے جو زمین سے ٹکراؤ آفتاب تک پھینکا اُس کو کھینچتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ جزو کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اسوجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مریج آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کروڑ میل سے کھینچتا ہے اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کھینچتا ہے اُس سے ساڑھے نو کروڑ زیادہ قوت

سے سقف کو کھینچتا ہے اور علاوہ اُسکے سقف کا بھی زمین کو کھینچنا ابھی معلوم  
ہوا اب انہمہ دو چار لکڑیاں سقف کو لے کھڑی ہیں کسی قوت کا مجال نہیں کہ اُسکا سقفا  
کر سکے۔

اس میں شک نہیں کہ خدا تعالیٰ کی قدرت کمال درجہ کی اس سے  
ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر یہی لحاظ ہو تو اُس کو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہیے حکمت  
عقلیہ کے معرکوں میں لاکروائشندوں سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سے دور  
(۷) متعاقب الافلاک میں لکھا ہے کہ جو جسم ہے لیکن اُسکے اجزا ایسے چمٹے  
ہیں کہ اور اک بشری اُس سے عاجز ہے اور حرکت اُسکی ایسی سریع ہے کہ توپ کے  
گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے۔ نور کا ہم ہونا جب ثابت ہے  
تو ہم کہتے ہیں کہ اصول شش پر اُسکا اپنے معدن یعنی آفتاب سے جدا ہو کر تین  
تک آنا محال ہے اسلئے کہ وہ جسم نور آفتاب کے قابو میں ہے جسکی قوت تمام سیارہ کی  
قوت سے بڑی ہوئی ہے اس ضعیف البیان کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی  
قوت پر غالب آکر اُسکے قابو سے نکل سکے اور زمین وغیرہ میں یہ قوت کہاں  
کہ آفتاب حملہ کر کے اُس کے قابو کی چیز کو وہاں سے کھینچ لادیں۔

شمس النسخی میں لکھا ہے کہ جس طرح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس کھینچتی  
ہے مگر زمین سے نزدیک ہونکی وجہ سے یہ وہ غیرہ جسم کو آفتاب نہیں کھینچ سکتا ہے  
جب آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہیں کھینچ سکتا ہے تو بچاری زمین وغیرہ  
وہ طاقت کہاں کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لادیں۔

الحال اگر حکمت جدیدہ کی بات خدا خواستہ حل جا تو تمام عالم انہی سے



بالا مال ہو جائے۔

(۸) ہوا کا ہر جزو جسم ہے جس سے خط کشش متعلق ہوگا اور مجموع ہوا کے ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جو جسم کا کشش کے قابو میں آ جاتا ہے تو اُس سے وہ چھوٹ نہیں سکتا جب تک کوئی کومی قوت اُسکو نہ چھڑا دے جیسے لوہے کے اجزاء مقناطیس کے اجزائی محاذیہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر حرکت جدیدہ کے مطابق زمین کش کرنے لگی تو وہ زمین اعتبار اس کی وجہ سے دم گھٹنے لگیں اور تھوڑی دیر میں سمیت پیدا ہو جائے جس سے کوئی نفس روئے زمین پر نہ پئے۔

(۹) اشک میں ہوا بھر کے پانی میں ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی سطح تک پہنچ جائے پھر وہاں سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر نکلتی ہو اگر زمین میں کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں چھوڑتا۔ (۱۰) ہر وقت غبار زمین سے علیحدہ ہو چورہتا ہے جیسے صبح اور غروب کے وقت آفتاب کا ستغیر ہونا دلیل ہے۔ اگر زمین میں کشش ہوتی تو اول تو فضا اپنے سے علیحدہ ہونے نہ دیتی اگر ہوا بھی تو فوراً کھینچنی ہے کیونکہ آخر وہ بھی جسم ہے۔ (۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھینکا جاوے تو زمین تک بخط مستقیم آتا ہے جب زمین کو پہنچتا ہے تو اچھلتا ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیوں ہوتا ہے اگر زمین کی کشش کی وجہ سے نیچے آتا ہے تو مقضیٰ اس نسبت غتیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدیہ بھی زمین اُسکو اپنے سے دور نہ ہونے دے جسطرح مقناطیس لوہے کو چھوڑتا نہیں گواہی دیتا



کے وقت کتنی ہی زور سے ٹکرا اور صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر میں سالگرہ ہے تو نیچے جائیگا ہے۔ اُس کا مقتضی یہ نہیں کہ اوپر کے جانب حرکت دے تاں اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی ہو کر تباہ تو اس وقت جو چیز اُسکے مزاحم ہوتی ہے اُسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے والی چیز اُس سے کم قوت ہو تو اُسکو ایسا صدمہ پہونچا جاتا ہے کہ وہ بھی اسکے ساتھ گر پڑے اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اُسکے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے یعنی عائق اُسکو زور سے صدمہ پہونچا کر دور کر دیتا ہے جس طرح کوئی زور سے کسی کو دھکیل دیتا اس سے ظاہر ہے کہ زمین میں بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے کہ جسم اُسکے پاس آتا ہے تو فوراً اُس کو دور کر دیتی ہے۔

**اہل دانش** پر پوشیدہ نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت کیجاتی تھی اُس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہو رہی ہے اور لطف یہ ہے کہ قوت دافعہ پر مشابہہ گواہی دیر پا ہے اور قوت جاذبہ پر سوکا ادا اور تخمین کے کوئی دلیل نہیں اسلئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پتھر ٹکرا کر واپس نہ ہوتا جیسا کہ لوہا متغنا سے ٹکرا جاتا ہے۔ اور واپس نہیں ہوتا۔

**اب اہل انصاف** سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ جو لامہ میں محسوس ہونکی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو بذریعہ لامہ ہمیں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت دافعہ اسکی بمشادہ ثابت ہے پھر جو چیز مشابہہ سے ثابت ہے اُسکو نہ ماننا اور ماننا تو اسکی ضد کو جو فی الحقیقت از قسم محسوسات ہے لیکن کبھی محسوس نہ ہونی کس قدر بے انصافی کی بات ہے

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الضدین سے ایک ضد کا وجود بظاہر ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔

حکمت جدیدہ کا دارجب جس پر ہے تو اس مذاق ماہل اہل انصاف سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت دافہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ آملاتنا تو ضرور ہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے نکال دیں گے۔

(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات معتبرہ حرکت کر کے نکلتے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین کشش نہیں ورنہ انکو حرکت نہ روکتی اسلئے کہ آخر وہ بھی اجسام ہیں اور جسم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ خاک کی ٹراڈا لاتی سے کشی کرنا چاہتے ہو مگر اس مادہ ہریان کی کشش قوی کا اثر کہاں ہے جو اپنے گود میں انکو تمام نہیں سکتی۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائیگا کہ جس حصے میں وہ بخارات ہوتے ہیں وہاں کی قوت ان کی قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔

مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس حصہ زمین کو آفتا کے کھینچنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کرویل سے اتنے بڑے جسم کو وہ زمین کا کھینچتا ہے تو ان بخارات بے ثبات کو کھینچنے میں کیا عذر ہے۔

(۱۳) جزر و مد کا سبب السخی و غیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے کسی سمندریں وہ کم ہوتا ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیج فنڈا کے سمندر لہریں مارتا ہوا میں تیس میل تک برابر سو فٹ پانی کو اس زور سے اچھالتا ہے کہ اس کے آواز سے

جاوڑ تہر جاتے ہیں اور فلوئن صاحب کا قول نقل کیا ہے کہ قمر کی کشش آفتاب کی کشش سے پانی پہنچ گنا اثر دکھاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ کرشمہ بہت واقع ہے اس تقریر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تخمیناً ساڑھے نو کروڑ میل سے پانی کو کھینچتا ہے۔ اور چاند تخمیناً دو لاکھ اڑتیس ہزار میل سے اور سطح پانی کا جہاں بحر جزر ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب اور کہیں دور بھی ہے تو عموماً ایک ویل بہر حال زمین کو اس سطح آب کی ساتھ نہایت قرب حاصل ہے جب کشش میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر رکے ہوئے ہیں تو ساڑھے نو کروڑ ویل سے آفتاب کی کشش کا اثر ہونا اور اس پانی کا سو فٹ اس طرف کھینچ جانا اور تھوڑا سا صلہ کشش زمین کی بالکل اثر نہ ہو کہ یہ غلطی ہے شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کی کشش کا اثر ہے کہ قنات پانی کو کھینچ نہیں لیتا۔ دریکل سمندریں نظروں سے غائب ہو جاتے۔

اے نال سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کس قدر بے تعلق ہے۔ اس لئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کے فاصلہ پر تھا اس وقت آفتاب کی کشش کا اس قدر زور ہوا کہ سو فٹ اپنے طرف اس کو کھینچ لیا اور زمین کی کشش مغلوب ہو گئی پھر سو فٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب پسا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں کہ ساڑھے نو کروڑ ویل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں غالب ہو جہاں سے زمین تخمیناً ایک میل ہو۔ اس لئے کہ مسلمہ ہے کہ تاثیر کشش کی قریب و زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹا ہے اور

کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار میل سے زیادہ ہے اور قطر چاند کا دو سو ہزار میل  
ستر میل چھوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔  
جب آفتاب نے پانی کو سو فٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے کہ بہت  
اول کے قوت کشی زمین کی کسی قدر کم ہو گئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی اور جس قدر  
زمین کی قوت میں سبب الجذب کے گھٹا وہو اسی قدر آفتاب کی قوت میں بہت قوت  
کے ترقی ہوئی۔

اس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے کیونکہ  
جو وقت مقابلہ کا تھا یعنی قبل پانی کے چڑھنے کے گذر گیا۔

ہاں اگر پانی زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ قوت  
کا ممکن ہے۔

پھر چونکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کر نیوالی وہاں موجود نہیں  
اسلئے تھوڑے عرصہ میں کل سمندروں کا پانی آفتاب اور چاند کی طرف  
کھینچ جاتا اور اگر آفتاب کی قوت باوجود قوی ہو جائیکے زمین کی اس وقت سے  
جو نسبت سابق کے بھی کم ہو گئی مغلوب ہو جائے تو اس آفتاب پر قوت ہے  
کہ اول حملہ چیز کیا ہی کیوں اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہو گیا شاید  
زمین نے تعلق و چالوسی سے کام لیا ہوگا۔

مگر یہ تو روز کا جھگڑا ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تعلق پر کب تک کام چلے  
اور جب تعلق ہی ہے تو پہلے سے اسکی فکر کیوں نہیں کی جاتی۔

الحاصل عقل سے یہ بات کبھی ثابت نہیں ہو سکتی کہ کششوں کی وجہ سے جو چیزیں

وجود ہوتا ہے۔

**مسئلہ** انھن فیہ میں تقریباً لال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش ہوتی تو جزیرہ مدینہ ہو سکتا اور جزیرہ مدکا وجود مشاہد ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۱) شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس نے شعاع اپنے طرف کھینچ لیتا ہے جب انحرے متصادم ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ کرہ زہرہ کے قریب پہنچتے ہیں اور منجمد ہو کر وزنی ہو کر بصورت باران نازل ہوتے ہیں اور حقیقت بخارات کی لکھی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائے باعث تمازت آفتاب کے متصادم ہو کر اس قدر قریق ہو جاتے ہیں کہ انکا وزن امپکی ہو اسے بھی سبک ہوتا ہے اور اجزائے مذکورہ ہو کیسا ساتھ اوپر ہی واپڑا کرتے ہیں انہی کو بخارات کہتے ہیں۔ انتھی۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ نسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہو اسلئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ ثقیل ہے باوجود اسکے مدوجز میں آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کھینچتا ہے اور بخارات کو اپنی ذاتی کشش سے نہیں کھینچتا بلکہ دھوپ سے اسباب میں مدد لیتا ہے پہلے اسمقام میں کوئی بات تسکین بخش معلوم ہونا چاہی کہ کیا وجہ ہے کہ ثقیل کو تو کھینچ لے اور خفیف کو نہ کھینچ سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظری کوئی بات خیال کر لیا جائے خواہ وہ بیہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل سیٹا چھا کہ اُس میں صرف لاعلمی ہوتی ہے اور یہاں علاوہ اسکو غلط واقعہ واقعی سمجھا جاتا ہے۔ اگر کسی مصلحت سے آفتاب نے ان بخارات کو لینے کو شعاع بھیجا

تو زمین کس خواب غرگوش میں تھی کہ اُسکے گود میں پردش پائے ہوئے اُسکے  
 جگر گوشوں پر یہ تعدی ہو کہ کروڑوں کو سہی ایک ظالم اگر انکو چھین لیجا اور اسکو چھو  
 اگر چہ اس بخیری کا ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہیے اس لئے کہ ہمیں اُن کی بہت  
 ا کھانا پانی نصب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اُس قوت سے جس سے آفتاب کے  
 کچھ بچتی ہے اور نجات کو داب مٹھتی تو بیچاری دھوپ کی کیا طاقت کہ اُن کو  
 جنبش دے سکتی پھر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہو گیا ہوتا۔  
 اس موقع میں غ گفتہ میں فتنہ است خوابش برودہ بہ کا مضمون جو  
 صادق آتا ہے بلکہ عینچیں بد زندگانی مردہ بہ، اگر کہے تو بجا ہے لیکن بخیری  
 ایک بڑی آفت ڈا نیوالی بلکہ قیامت برپا کرنیوالی ہے کیونکہ اگر زمین ایک منٹ  
 کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب اور زمین دونوں جا میں نظام  
 شمسی کا سلسلہ جو کششوں کے ساتھ مربوط ہے درہم و برہم ہو جا اور نظام کے سیارے  
 باہم ٹکرا کر عالم نہایت میں جا پریں اور وہاں بھی اسی قسم کا ایک حشر برپا کریں۔  
 اس تقریر کی تصدیق یوں ہو سکتی ہے کہ چند کروڑوں کو ڈوریوں سے بانڈ کر  
 معلق کیجئے اور پھر لٹیکر کی قطع کر کے دیکھ لیجئے کہ اُسکے ٹوٹتے ہی تھم کرات میں  
 کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

**غرض** زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام عالم  
 تباہ ہوتا ہے جس میں وہ بھی شریک ہیں۔ اگر کھا جائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب  
 سے متعلق ہو اُس کا مقتضائے ذاتی ہر کسی حالت میں وہ اس سے جدا نہیں ہو سکتی  
 اور نہ اُس سے غفلت کر سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ غلط کشش جو آفتاب سے



متعلق ہیں وہ بخارات پر سے ہوتے ہوئے وہاں تک پہنچتے ہیں یعنی خطوط کششی جس طرح آفتاب سے متعلق ہیں ان بخارات سے بھی متعلق ہیں اور جب آفتاب پر ان کا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ ان بخارات پر اثر نہ پڑے پھر کیا عقل قبول کر سکتی ہے کہ دھوپ اس قوی قوت کا مقابلہ کر کے بخارات کو زمین کے قبضہ کے خال سے ہرگز نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصود ثابت ہو گیا کہ نظام شمسی کی مدار کشش تو نہیں ہو سکتا اور بخارات زمین سے نہ اٹھ سکتے اور نہ لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہو جاتا۔

**ف** چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں اسلئے ضمنتاً بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے لطیف اجزا ہیں جن کو دھوپ اور الیجاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ ان اجزا کو اڑانیکے لئے صرف دھوپ کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اُس میں دخل ہے۔ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقط دھوپ کافی ہے چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بہانپ یعنی بخارات نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہے یعنی زمین اور سمندر سے بخارات نہیں اُٹھتے اور اگر اُٹھتے ہیں تو بارش کیوں نہیں ہوتی۔

وجہ اس کی یہ بیان کی جائیگی کہ اُٹھتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ زمہریک پہنچ کر بچھڑوں بلکہ کمی کی وجہ سے مصحمل ہو جاتے ہیں یا یوں کہے کہ ہوا اُلگو جذب کر لیتی ہے اور موسم خاص میں کثرت سے اُٹھتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سوا کے مقام میل کلی کے ہر مقام کیساتھ آفتاب کی وضع ہر سال میں دو بار برابر ہوتی ہے



مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدا کوٹریں سر پر ہوگا تو اتہار اسد میں بھی وہاں سرعی پر ہوگا  
 پھر کیا ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اسد میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا  
 موسم رہتا ہے اور جب ٹوڑی میں ہوتا ہے تو نہیں رہتا ہندوستان میں ابتدا سے  
 بارش اس وقت ہرگز کہ آفتاب سرطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ میں اس وقت  
 کہ آفتاب حمل میں ہو اور بلا وجہ میں جب آفتاب ٹوڑی اور افریقہ کے بعض حصوں  
 میں جب آفتاب میزان میں ہو اور اتہار کہیں چار مہینوں میں ہوتی ہے کہیں زیادہ  
 میں چنانچہ ملک ٹنارک میں آٹھ مہینے اور ملک ناروے میں نوادہ ماہ بارش رہتی  
 ہے جیسا کہ مرآۃ الوضیۃ اور شمس الضحیٰ اور فتح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں  
 اگر آفتاب کا تغیر با سمت الہاس پر ہونا بارش کے لئے شرط ہے۔ اس وجہ سے کہ  
 شامیں اس وقت سیدھی پڑتی ہیں تو چاہئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب  
 ہے ہمیشہ بارش رہے اور ناروے میں جو منقطہ بار وہ میں ہے اور جس کا عرض بلد  
 شتر درجوں سے زیادہ ہے کبھی بارش نہ ہو چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قطب  
 و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے اس لئے وہاں نسبت خط استوا کے منہ کم برتاو  
 کیونکہ بخارات کم اٹھتے ہیں یہاں شاید یہ جواب دیا جائیگا کہ یہ ابر دو سر  
 مقامات کے بخارات ہیں جبکہ ہوا لیجاتی ہے چنانچہ المرآۃ الوضیۃ میں لکھا ہے  
 کہ مصر میں باوجود قرب سمندر کے بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے  
 بخارات کو بسبب پھاڑنے ہونیکے وسط افریقہ میں لیجاتی ہے جہاں پھاڑیں نہیں  
 اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو جس طرح جنوبی ہوائیں ان کو ناروے میں لاتی ہیں  
 اسی طرح شمالی ہوائیں جیسے مصری بخارات کو وسط افریقہ میں لیجاتی ہیں چاہئے کہ

اُن کو بھی دو کمر مالک میں لیجائیں حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ کہ شمالی ہوا کیا تھو وہاں بھی بخارات آتے ہوں سو نیکن نہیں اسلئے کہ اُسکے شمالی جانب بحر منجمد ہے جس میں آفتاب کا مطلقا اثر نہیں۔

**یہاں** ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے ابر و برف نہ ہوں یا چلتی بھی ہو تو کبھی کبھی تو اُس کو یوں دفع کرنا چاہئے کہ رسالہ طبقات میں یہ بات مصرح ہے کہ ہوا سے محروم منطقہ محروکہ سے طبقہ بالا میں جاتے ہیں جاتی ہے کہ وہاں معاولت پیدا کرے اور قلبین سے طبقہ پائین میں خط استوا پر آتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ تائبستان کے چہرہ جینیہ تو ہمارے شمالی وہاں ضرور رہتی ہے۔ اگر رکھا جائے کہ منطقہ حارہ کے بخارات ہوا کے طبقہ بالائی کی قیسا جا کر بسبب برووت کے پس جاتے ہیں تو اُس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو بخارات منطقہ حارہ کے ایام تائبستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اسلئے کہ یہ بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب کر لیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمال کی جانب حرکت کریں تو جب منطقہ حارہ سے خارج ہونگے یعنی تئیس درجوں کے بعد بتدیرج اُن پر برووت کا غلبہ ہوتا جائیگا۔ یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ عرض البلد پر ضرور سرد ہو جائینگے۔ خصوصاً رات کے وقت اس صورت میں حتماً سرد مقررہ برووت کے غلبہ سے منجمد ہو کر انکو اسی مسافت میں رہیں جانا چاہیئے سرد و رجب طے کر کے ناروے تک وہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے مگر کی دیراں جو بخارات

اٹھتے ہیں وہ تو دس پندرہ ہی درجوں میں قابلیت پیدا کر کے وسط افریقہ میں سر  
جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک مین منطقہ حارہ میں خط استوا سے قریب تھینا پندرہ درجہ  
عرض شمالی پر واقع ہے اور اگر پھاڑوں کی ضرورت ہے تو ناروے کے اسطر  
پھاڑ بھی کثرت موجود ہیں بہر حال منطقہ حارہ کے بخارات جذب ہوا سے موسم  
بلستان کے حرارت سے پیکر بعدہ منطقہ حارہ کے ہوا کے طبقہ بالائی میں جو زمین  
سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ ملے کر کے پھاڑوں سے پیکر صحیح و سالم  
ناروے میں پہونچ کر یہ سنار گز قرین قیاس نہیں۔

یہاں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے بارش  
ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی بلکہ بیا اوقات قطعاً  
متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا ہے۔ بے ہنگام  
بخارات کہاں سے آجاتے ہیں اور عین ہنگام میں کدھر منعقد ہو جاتے ہیں اگر  
زمینی بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تام ہے تو جب دو چار سال اساک  
باراں ہو جا تو چاہئے کہ آئندہ کے لئے امید بارش منقطع ہو جاے اسلئے کہ اوہ  
بارش یا اجزاء کامیہ اس صورتیں تقیر پاتا ہوتا ہے جس میں حالانکہ بعد قحط کے بارش  
اکثر کثرت بھی ہوتی ہے اور اگر سمندر کے بخارات سے بھی بارش ہوتی ہے  
تو کبھی اساک نہ ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر زمینی بخارات فنا بھی ہو جائیں تو سمندر  
بخارات ضرورت کی زیادہ نکال سکتے ہیں اور ملک عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہیو۔  
اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو گھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہاں بارش  
بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں ہوتی ہی نہیں جیسا کہ شمس النبی میں لکھا ہے بخلاف

اسکے تمام ہندوستان میں پانی بکثرت برستا ہے حالانکہ اکثر بلاد اسکے سمت بکثرت ہوتا ہے کتب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ریگستان کا ہونا اور پھاڑ و ٹھکانا بھی مانع بارش سے چنانچہ شمس لعلی میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے لقی و دوق میلان ہوا کو گرم کر دیتے ہیں کہ رطوبت منجمد ہو جاتی ہے اور مرآۃ وضعیہ میں لکھا ہے کہ پھاڑ ایر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اسلئے وہاں پانی بکثرت برستا ہے اور مصر میں کمی بارش کی وجہ یہ بتلائی کہ وہاں بلند پھاڑیں اسلئے شمالی ہوتا ہے ان بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں لیجاتے ہیں پھاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بدست باطل ہے ورنہ پھاڑوں سے پھر سیدائے تک وہ کبھی نہ پہنچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پھاڑوں کے اوپر اور اطراف سے بلا مزاحمت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پھاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو ٹوٹ کر گہرائی میں اور باوجود اسکے کبھی کتر کر نخل جاتے ہیں اور کبھی برس بھی جا میں نہیں پکے کہ جب پھاڑوں میں آگ لگدز ہو تو برس ہی جائیں۔

**حاصل** یہ کہ پھاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ اونٹنوں اور پھاڑوں میں بارش نہ ہوتی ہے اس کا انکار نہیں کہ بہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پھاڑوں میں بارش نہ ہوتی ہے۔ پھاڑوں کی سی بارش اگر آبادیوں میں ہو تو سب ویرانہ ہو جائیں۔ حق تعالیٰ نے اپنے فضل سے محض بندوں کی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر فرمایا تاکہ آبادیاں خراب ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے اگر ہمیں کلام ہے تو صرف اس میں ہے کہ جو علت متین کی گئی ہے اس سے مدعا ثابت ہو نہیں سکتا۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ بارش کیلئے صرف بخارات کافی ہیں یا پھاڑوں پر ان کا ٹکر کھانا بھی ضرور ہے اگر ٹکر کھانے کی ضرورت ہے اسوجہ سے پہلے وہ متفق رہتے ہیں اور جب ٹکر کھانے کی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو دو جمع ہو کر بہ جاتے ہیں تو چاہیے کہ بارش صرف پھاڑوں پر ہو کرے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور پہاڑوں میں جہاں کوسوں پھاڑ نہیں ہوتے میں برابر بارش ہوا کرتی ہے اور اگر پھاڑوں کی ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریا قریب ہے۔ اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہوا کرتی ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں یگستان کی وجہ سے بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دنیائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جاتے ہیں چاہیے کہ وہاں کے پھاڑوں پر ٹکر کھا کر بکثرت برسیں جیسے مصری بخارات وسط افریقہ میں پھاڑوں کے سبب برستے ہیں اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا محیط ہے اور پھاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

تیسرا مسألہ اسی میں لکھا ہے کہ پیر و میں بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ملک بحر سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ساحل بحر قریب ہونا تو کثرت بارش کا سبب چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے۔ پھر پیر و میں وہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر جزا فیہ کی سبب کتابوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے کہ قواعد کلیہ عقلیہ وہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ قائل ہوتا ہے اپنے کاموں میں

کسی سبب محتاج نہیں چاہی سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود میں لائے۔ چاہے بلا سبب  
عالم تمام اس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند  
اور کسی چیز میں مجبور نہیں۔

(۱۵) اگر زمین میں کشش ہوتی تو نہ کوئی جھاڑ پٹا نہ پرندہ اور تانہ و موٹا  
اوتھانہ کوئی چیز زمین سے جدا ہو سکتی اس لئے کہ انہیں کسی میں ایسی طاقت نہیں ہے  
کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین کشش ہو تو پانی بہ نہ سکے اس لئے کہ ہر جزو زمین کا اپنے جزو  
مقارن آب کو کشش کی وجہ سے نہ چھوڑے گا اور دوسرا جزو اس کا اسبب کہ کھینچ  
سکیگا ورنہ ترجیح مرجح لازم آئیگی اس سبب کہ کل اجزا پانی کے اپنے اپنے مقاموں  
میں ٹھہرے رہیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بائیس تمام زمین غرقاب ہو جائیگی۔  
(۱۷) منقح الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے  
تیلے چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گولہ اگر زمین کے  
ابعد متساویہ میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہو البتہ پانی کے سطح کو ایک چلنے  
کرہ کی شکل میں کر دیتی اہتہ۔

حاصل اسکایہ ہوا کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے قوت جاذبہ زمین کی  
پانی پر اثر نہیں کر سکتی اسی وجہ سے پانی کو وہی شکل پر نہ رہا چنانچہ اُس میں لکھا ہے  
کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح ہے۔ اور خط استوا اگر وہیش پھولا ہوا ہے  
اور زمین کی قطر کی نسبت بھی یہ لکھا ہے کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے وہ خط اترا  
بہ پھولی ہوئی ہے چنانچہ قطر خط استوا کا قطر قطبین سے ۲۵ میل بڑا ہے۔



اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کششی نہ اپنے اجزاء کو روک سکتی ہے نہ ان اجزاء کو جو اس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کششی اس کی قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزاء خط استوا پر پھیلے ہوئے ہیں۔

**اہل دانش** غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کششی لاکھوں کوس ہوا تھا۔ کی جہاں پر اثر ڈالنا اور وہاں اس کو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔  
غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزاء کا خط استوا کی جانب آجانا اور وہاں اس کا مقدار بڑھانا تسلیم کر لیا ہے انہی کے مسلک پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نہ کرنا اور دور کی چیز کو کھینچنا عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اسلئے مختصر سی بحث اس مسئلہ میں بھی کی جاتی ہے۔

**منقح الافلاک** میں لکھا ہے کہ فرض کرو کہ زمین ساکن ہے اور اس کے گرد اگر سطح آب کر دی ہے پس اگر زمین ایسی حالت میں اپنی محور پر گھومنے لگے اور اس حرکت میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہو گا کہ جس طرح آہنگ ایک سنج بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ فولادی کے دوسو راخوں میں ڈالے اور اس حلقہ کو زور سے چکروں سے تو وہ حلقہ سو راخوں کے پاس چوڑا اور چپٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا جاتا ہے اور کب بڑھتا جاتا ہے۔ اسی طرح زمین بھی قطبین کے پاس چپٹی ہو گئی ہے اور سطح میں اٹھ جائیگی۔ اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین محوری حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب پھل گئی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استوا کے



قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضی یہ ہے کہ اصلی وضع میں پانی پوری زمین کو گھیر لیا  
تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب ۳۵ میل پھول گئی ہے چنانچہ  
مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے۔

مجھ بات ظاہر ہے کہ اصلی وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں جب تک کہ کرہ  
آب اس کے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کا پھولنا ضرور ہو تو  
خط استوا کے پانی کا عمق بہ نسبت قطبین کے تیس چالیس میل اُس عمق سے ہر طرف  
زیادہ ہونا چاہیے جو اصل وضع میں تھا اس لئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا  
قطر ۳۵ میل بڑا ہو تو اس کے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جائے تو ضرور زمین  
ساتھ میل بڑھ جائیگا اس لئے کہ کرہ آب کل زمین پر محیط اور مثل فرض کیا گیا ہے  
اور جب خط استوا کی طرف تیس چالیس میل چڑھ آئے تو قطب کی جانب اُسی قدر پانی  
کی کمی ہونا چاہیے اس صورت میں غالباً قطبین کی زمین نمایاں ہوگی حالانکہ وہ خلاف  
عرض وسط کرہ کا پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے مسلم ہو تو چاہیے کہ زمین  
اگر کھلے تو قطبین کی جانب کھلے حالانکہ معاملہ بالکس ہے اس لئے کہ بجا و قیاس کے  
حالیس لکھا ہے کہ اُس سمندر کا نہایت گہرا شمال اور جنوب کی طرف ہر خصوصاً قطب  
جنوبی تو چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے  
قریب اتنی زمین کھلی ہوئی ہے کہ جیسے دو بڑے وسیع ملک یعنی افریقہ و امریکہ واقع  
ہیں اور جس قدر زمین کھلی ہوئی ہے جسکو ربع مسکون کہتے ہیں خط استوا ہی کے قریب  
قریب واقع ہے یعنی قطبین کی زمین بالکل ڈوبی ہوئی ہے۔

مصلح الافلاک میں حرکت زمین پر دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر زمین محور پر گھومتی

تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ پست زمین یعنی قطبین کی طرف چلا جاتا اور قطبین کے  
 سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب جاتے آتے ہیں۔  
 ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گہرے منے کی وجہ سے قطبین کی طرف پستی اور  
 خط استوا کی جانب بلندی پیدا ہوتی ہے پھر نگہ منے کی صورتیں قطبین کی طرف  
 پستی کہاں سے آتی اس وقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کریت پستی  
 اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ میں بلندی اور پستی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مرکز سے  
 محیط تک جب سب خطوط برابر ہوں تو نہ کسی کو اونچا کہہ سکتے نہ نیچا شاید یہ احتمال اس  
 وجہ سے نکالا گیا ہو کہ زمین پر پانی ڈالتے ہیں تو اس کے خط استوا پر سے  
 پانی قطبین کی طرف ہی بہتا ہے اس وجہ سے زمین کے قطب کا اُسی پر قیاس کیا  
 گیا ہو گا مگر یہ قیاس درست نہیں اس لئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہے  
 وہ اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہے خواہ قطبین کی طرف سے ہو یا دوسرے  
 طرف سے بخلاف کرہ آب کے کہ اس کو زمین کے مرکز کی تمام طرف سے نسبت برابر ہے۔  
 غرض زمین کے نگہ منے کی صورتیں قطبین کی جانب پستی نہیں ہو سکتی  
 وہاں پستی پیدا ہونے کے لئے بحب قرار و حکمت جدیدہ گھومنا شرط ہے اور  
 جب زمین کا گھومنا تسلیم کر لیا جائے تو پانی کا گھومنا بھی ماننا پڑیگا اور اس صورت میں  
 کرہ کے قطبین پر پستی ہوگی اس لئے کہ وہ بسبب رطوبت کے بہت جلد متاثر  
 ہوتا ہے اس صورت میں اگر نمایاں ہو تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی  
 معلوم ہوا شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت  
 کرے اور کرہ آب کو دھکا نہ لگے گو یہ خیال کیسا ہی ہو مگر اس صورت میں زمین کا خط

استوار پھر لٹا اور وہاں پانی ڈل کر قطبین پر آجانا ثابت ہو جائیگا لیکن اس وقت اسکا  
کیا مطلب ہوگا جو اسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح پر  
جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کو کسی چیز سے جو اسکو  
کرویت سے محال دے۔

پھر مسئلہ علم نسبت میں مہرین ہو چکا ہے کہ پانی کتنے ہی غار میں جاوا اپنی گود  
نہیں چھوڑتا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی سطح ہونے کی کوئی وجہ نہیں  
اور نیز اسکا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر گھومتی تو سمندر  
خط استوا کی طرف پھٹتا۔ جب حرکت محوری سے کرہ آب کو تماس ہی نہیں تو سمندر خط استوا  
کی طرف کیوں آکر اجڑا تو اسی کے پھیلنے کے جو تھک ہو اگر اس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے  
تو چارے خط استوا اور اس کے حوالی ہر طرف سے ڈوبی رہیں حالانکہ کل آبادی اس طرف سے  
**حاصل** یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اس کے حوالی  
پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کیتھا اسکو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین میں آبادی  
ہو اور یہ دونوں بمشادہ باطل ہیں اسلئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے۔

پھر تقریر اس تقدیر پر تھی کہ اصل وضع میں کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین کی سطح  
سے اس کے اندر گہری ہوئی فرض کریں اور اگر یہ کھا جاوے کہ جس حالت پر زمین  
اور پانی اب ہیں اسی حالت پر حق تعالیٰ انکو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل سنگدراشتی کے سمندر  
میں پڑی ہوئی ہے کچھ تو اوپر نکلی ہوئی ہے جنہیں ہم لوگ رہتے ہیں اور کسی قدر درج  
ڈوبی ہوئی ہے اس صورت میں نہ اس کے قطبین کو مانتر کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی قطبین کے  
پاس چھٹی فرض کر نیکی جو مقام کہ قطبین فرض کئے جاتے ہیں وہاں سردی اس بلال کی

کہ سمندر بچھڑ گیا پہلا وہاں کی واقعی خبر کون لا سکتے ہیں کہ سطح ہے یا کردی ہاں  
 اس خیال سے کہ سمندر ہے کہہ سکتے ہیں کہ محکاثت ہوئی وجہ سے پانی سطح ہو گیا ہوگا  
 اور تعجب نہیں کہ اس سطح ہو نیکی خیال نے جوالانی کر کے زمین کی محوری حرکت تک  
 پہنچا دیا ہو اس طور سے کہ قطبین کے پاس پانی سطح ہے اور فوالدی حلقہ بھی قطبین کے  
 پاس چپا ہوتا ہے اور پھیں پھولتا ہے تو زمین بھی بیچ میں چھڑی جیسا کہ حلقہ پھولتا ہے  
 اور حلقہ پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے  
 ظاہر ایہ استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسراتی ہے کہ اگر قطبین کے پاس  
 پانی چپا ہے تو علت اس کی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پائی جاتی ہے۔  
 غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کی طرف پانی سطح ایسا  
 جابے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر سکون فرض کیا جائے نجی  
 وہ سطح برہیکا پھر ٹکڑا حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اسکو زمین کے ذمہ لگانا  
 اور سپر ایسیاتین جالینا کہ اس کے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکما سے یہ ہدایت دور  
 اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین مضمت اور بھری ہوئی ہے ویسا فوالدی کا ایک  
 کہ بنالیتے اور خوب گردش دیکر دیکھ لیتے کیچ میں پھولتا ہے اور قطبین پر سطح ہوتا ہے  
 اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جوابات اپنی غرض کے خلاف  
 ہوا اس میں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو جو عوئے کرتے ہیں  
 اس میں کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بھلا زمین کی کردیت جو بیان کیجاتی ہے اس میں کس قسم کا مشاہدہ ہو آسمان کے  
 معاملہ میں دو برین تو بھی براے نام پیش کر دیکھتی ہیں تو دو برین کا بھی نام نہیں لے سکتا

ایک کر اپنے ہاتھ سے بنا لیکر اُس پر قلبین وغیرہ معین کرنا اور اُس کو جامِ جہاں نما فرض کر کے تمام جہاں کو اُس کے مطابق سمجھنا دلالتی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر معرض استدلال میں وہ کیونکر مفید ہو سکے کس کو معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے کروچی یا سطح اور سمندر کے پار کتنی ہے جس قدر زمین محسوس ہو وہ یقیناً کر دی نہیں اسلئے کہ اُس میں بہتیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں اول تو کتنے صحرائے وق و اور بیکانہ پیدا کنار ایسے ہیں کہ انہیں آدمی کا گد نہ نہیں ہو سکتا اور جہاں پہنچ سکتے ہیں وہ زمین کچھ اتنی نہیں کہ میزان کے ذریعہ معلوم کر سکیں صرف اشارہ کی زمین میں کروٹ میل مرنے سمجھی گئی ہے غرض ان سب امور سے قطع نظر کرنا اسکی کر دیت بحسن ظن مان لینا نئے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کیا سمجھی جاتی ہے۔

## خلاصہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اُن سے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جو لانی دیا جائے تو حکمت کی جائیداد میں تقویٰ کوئی ایسا نہ ہو گا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ درجہ کی تحقیقات فلسفہ کو درہم و برہم نہ کر دے باوجودیکہ ہم نے مباحث مذکورہ میں بحسب قہراً اپنی عقل سے پورا کام لیا اور توفیق نظر میں کوئی دقیقہ اپنی دانت میں اٹھانہ رکھا ابھی خود ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہیں دلائل کے رو کا کام لیا جاتا تو اُس کو بھی وہ گہرا انجانہ نہ کر گیا اور ہر موقع میں عقل در معقولات کر کے اُن بنی مطلق دلیلوں کو درہم و برہم نہ کر دے گی۔

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراق و امام محقق طوسی و محقق دوانی و صدر  
 شیرازی وغیرہ محققین پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو  
 عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کئے گئے تھے انکار داور رد الود کیا  
 جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے پھر ایسی چیز پر کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست و کیانی  
 ادنیٰ تاہل کو یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ جو حق تعالیٰ نے آدمی کو  
 اس واسطے دیا ہے کہ اسکے ذریعہ سے وہ اپنی ضروری اغراض پوری کرے چنانچہ ایسی وجہ  
 آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہاں تک کہ دندلا اور بڑے بڑے قوی کل جانوروں کے  
 اسکے ذریعہ سے شکرت کرتا ہے بلکہ خود اپنی نی نوع کو سخر کر لیتا ہے گویا انکو بھی عقل کا دام چھاکر لٹکا کر لیتا  
 ہے چند انہیں بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار مدارج عقل کے تحتانی درجہ کو بہ نسبت اپنی فوقانی درجہ  
 درجہ حیوانیت میں آکر انکو لٹکا ہو جائے جسکے ہزارہا نظیر ہیں جو ہر چیز کو تباہ و برباد کر سکتے ہیں  
 پھر امر پوشیدہ نہیں کہ جس شخص کی طبیعت میں جمہ صفت غالب ہوتی ہو اسی کے مناسب  
 اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہاں تک کہ اوصاف رذیلیہ میں بھی وہ پورا کام دیتی ہے مثلاً چور چوری کے  
 ایسے تدابیر سچاتا ہے کہ دوسرے کو نہیں جتوئیں اس طرح دنیا طلبی کی تدابیر جو عقلاً سوچتے ہیں مثلاً  
 جمہوری جوت و امامت مولایت وغیرہ کے دعا و آواز محب ضرورت تاویلات اور الہامات  
 اور خوابوں وغیرہ سے ملینی الظہر من الشمس ہیں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شمشیر الکیل  
 ہے جس سے چاہو دشمن کو مارو یا دوست کو یا خود کشی کیا ہے وہ اپنا پورا کام کرے گی  
 اگر عقل سے انہی امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضائقہ نہ تھا  
 کہ ظاہری اغراض ان سے متعلق ہیں خدائی یہ ہو رہی ہے کہ اس سے وہ کام لیا جاتا ہے جو اسکے حاشیہ  
 خیالین بھی نہیں مثلاً الہیات اور دوسرے عالم جو اس خلیفہ میں اس سے دریافت ہو جائے



ان امور کی دریافت اُس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا جیسا کہ ماوراء النہار اور مصر سے ایلان اور اصوات کی ہدایت اور لوازم و آثار دریافت کرنا جیسا کہ عقل الہیات وغیرہ کیلئے کافی ہے تو حق تعالیٰ انبیاء کو کیوں مبعوث فرماتا۔

اس مقام میں ہمارا رویہ یہ ہے کہ ان لوگوں کی طرف نہیں جھکا الہیات اور نبوت اور دوسرے عوامل پر انکار ہے بلکہ ہماری گزارش ان حضرات کی خدمت میں ہے جن کو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ان کے عقول کیلئے کہ عقل کا جب خیال ہو کہ جوچی چاہے اُس سے وہ کام کئے ہیں تو ایسا خیال پر بھیروسا کر کے خدا اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اسکی اجازت پر موقوف رکھنا اور جس بات کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا اُس میں تاویل نہیں کرنا جو حقیقت ایک قسم کا نہ ماننا ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا اور رسول کے روبرو جانا ہوگا اور اُس وقت کھاجائیگا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹھہرا ہے اور انکی مخالفت کی اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت بُرا ہوگا اب تمہاری سزا یہی ہے کہ دونوں نہیں پڑے رہو۔ تو اس کا کیا جواب دیا جائے گا۔

عقل مند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہر کو جانا چاہے تو وہ اگلی اسٹیشن چند روزہ کیلئے پہلے ہی سے فکر کر لے پھر جہاں بدلا لا دینا ہے اُس کی بالکل غفلت کرنا بلکہ ایسا سبب قائم کرنا جو ہمیشہ کی تخلیق کے باعث ہوں کس قدر عقل سلیم کے خلاف ہے اب میں اپنی تقریر کو اُس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ خدا تعالیٰ ہم سب کو تلوایی عظیم

عطا فرماو کہ اُس سے خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی حاصل کریں اور اُس کے پیچیدہ کی تائید کر کے دونوں جہانیں بحق تحمیل و ثواب ہوں آمین یا اللعالمین



قطعه تاریخ از نتائج طبع والا جناب مولوی محمد مظفر الدین صاحب المتخلص علی دہلوی

بیاں عقل فراسو و منہ اہل خود  
سن اسکے طبع کا میا ختہ عقلی ہے  
ہے پند نیک فنانہ کے منہ میں گویا  
ہے باب ہر ہر دایت کتاب عقل گویا

اولہ ایضاً

یہ کلام سو و منہ اہل عقل  
کہ عقلی سال فصلی طبع کا  
پند باطن میں بظاہر نقل ہے  
یہ بہت نادر کتاب عقل ہے

قطعی تاریخ از نتائج طبع والا جناب مولوی محمد مظفر الدین صاحب المتخلص علی دہلوی  
چون پیشانہ مرشدی انوار  
اے معین باز برکشاد خدا

زر انوار در کتاب العقل  
باب اسرار بر کتاب العقل  
۲۳ ۱۳  
۲۳ ۱۳

غلطنامہ کتاب العقل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	طبیعیوں	طبیعتوں	۵۱	۱۶	حدت	حدت
۴	۵	دو ٹکڑے	دو ٹکڑے	۵۴	۱۴	تباہیں	تباہیں
۶	۹	بات باتیں	بات باتیں	۵۹	۳	لازم حسابیگا	لازم آجائیگا
۲۳	۱۴	سم	شے	۶۳	۱۱	غلط	غلط
۴۲	۱۱	کری نہیں کر سکتے	کری نہیں کر سکتے	۶۸	۱	سماعت	سماعت
۴۸	۱۹	برہنات	برہنات	۷۵	۱۱	سماعت	سماعت

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
وجود سے اور	وجود کے	۱۰	۲۰۲	اضافہ	اضا	۹	۸۶
جداگانہ	جداگانہ	۱۸	۲۰۶	ضعیف	ضعیف	۱۲	۹۷
اور (۱)	اور (۱)	۱۶	۲۰۷	لعب	لعب	۱۲	۱۰۷
مفعول	مفعول	۱۹	۲۱۲	سمجھتے	سمجھنے	۲	۱۱۳
بالاستقلال	بالاستقلال	۱۰	۲۱۴	سبکداری	سبکداری	۴	۱۱۵
ملازمہ	ملازمہ	۱۱	۲۲۱	دس عقل	دس عقل	۲	۱۱۷
اثر	اثر	۱۷	۲۲۴	مذہب	مذہب	۴	۱۱۸
اور اسکو دیکھیں	اور اسکو دیکھیں	۵	۲۲۷	مصدری	مصدری	۸	۱۲۵
جائیگا	جائیگا	۱۵	۲۳۷	دونوں	دونوں	۱۶	۱۳۳
بدحواسی	بدحواسی	۱۸	۲۳۸	مقولہ	مقولہ	۷	۱۳۶
آئیگا	آئیگا	۱۹	۲۴۰	قبل	قبل	۹	۱۴۱
اگر	اگر	-	۲۴۳	بالاتصاف	بالاتصاف	۱۷	۱۵۱
خواہ	خواہ	-	۲۵۲	یا بالذات	یا بالذات	۱۱	۱۵۳
سمندروں	سمندروں	۹	۲۶۰	لاحمول	لاحمول	۱۷	۱۶۷
بمفرغ	بمفرغ	۴	۲۶۶	بھی	بھی	۱	۱۷۲
والنقی	والنقی	۱۴	۲۶۷	ایسے طور پر	ایسے طور پر	۳	۱۷۴
۶۸۲۱۷	۲۱۷۶۸	۱۳	۲۶۸	جواب	جواب	۱۵	۱۷۶
۱۷۶۸۲	۱۷۶۸۲	۱۶	۲۷۰	وحدہ نوعیہ	وحدہ نوعیہ	۱۱	۱۷۹
۱۷۶۸۲	۱۷۶۸۲	۱۹	۲۷۱	بصفتہ اخروی	بصفتہ اخروی	۷	۱۹۷
۱۷۶۸۲	۱۷۶۸۲	۱۴	۲۷۲	شرح	شرح	۱۰	۲۰۷
۱۷۶۸۲	۱۷۶۸۲	۱۱	۲۸۲	نقی	نقی	۱۹	۲۰۱
۱۷۶۸۲	۱۷۶۸۲	۱۰	۲۹۵				
۱۷۶۸۲	۱۷۶۸۲	۵	۳۰۲				
۱۷۶۸۲	۱۷۶۸۲	۲	۳۰۳				
۱۷۶۸۲	۱۷۶۸۲	۱۲	۳۲۰				

# اعْلَان

اہل اسلام کو تجارت دیجاتی ہے کہ حضرت مولانا مولوی محمد انوار اللہ صاحب تلبہ تصانیف کی حب آفتنائے زمانہ سخت ضرورت ہے ہمارے یہاں موجود ہیں شائقین کے طلب دستیاب ہو سکتے ہیں۔

انوار احمدی اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل اور رد و دین کے فوائد اور کلام وغیرہ کے آداب اور چند ضروری مسائل کے تحقیقات ہیں جس کی واعظین کو سخت ضرورت ہے اپنی خوبی اور پسندیدگی کے باعث باتوں کا تقسیم ہو چکی طبع ثانی قریب الخیر ہے۔

افادۃ الافہام ہر دو حصے جنکے (۲۵)، صفحہ ہیں یہ کتاب مرزا غلام احمد صاحب قادیانی کی ازالۃ الاولیاء کا جواب ہے نہایت ہی تحقیق اور جہد بانہ جواب دئے گئے ہیں۔

کنکھ سن میں کئی ضروری مسائل کی تنققات اور نیز بہت سے تاریخی واقعات مندرج ہیں اس کتاب کے دیکھنے سے مذہب دینی اور ان کی کیا ہو چکی آگاہی ہر جاتی و قومیت کے لئے ہے۔

انوار الحق اس کتاب میں بھی مرزا صاحب کا جواب لکھا گیا ہر قییم نظر افادہ علم ۵۱، ۵۲

مقاصد الاسلام یہ مغز مصنف صاحب کی تازہ تالبعات سلسلہ وارسات حصے ششم جو اور حصہ ہشتم زیر طبع ہے اس نمایاں سلسلہ تصانیف میں نہایت آسم اور ضروری دبی مسائل پر مدلل و مفصل بحث ہوئی ہے جنکے مطالعہ سے ایمان تازہ ہوتا ہے ہر کیف

کیا تیت مختلف۔

حقیقۃ الفقہ ہر دو حصہ جن میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کے مفصل حالات بہت شرح و ببط سے بتلائے گئے ہیں قیمت ہر دو حصہ (میں)

## المعین

حافظ محمد ولی الدین ہتم مجلس اشاعت العلوم و اشاعت